لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية

فريدريك إنجلز

مقدمة:

هذا الكراس من الكتب المميزة لإنجلز، فبإضافة إلى كتاب "الاشتراكية: الطوباوية والعلم"، يحاول أن يشرح فيه المنهج الذي تشكل، وبات أساس الماركسية. في ذاك الكتاب شرح إنجلز مباديء الجدل، وكيف أن اكتشاف المنهج بالترابط مع نشوء الطبقة العاملة قد أسّس لأن يصبح تحقيق الاشتراكية ممكنًا. هنا يركّز إنجلز على الفهم المادي الذي أسساه، ماركس وهو، الجدل الهيغلي على أساسه.

وإذا كان الكتاب يخص فيورباخ، حيث كُتب كتعليق على كتاب عن فيورباخ، فقد بدأ بهيجل لينتقل إلى فيورباخ في حركة تهدف إلى شرح كيف تشكل الفهم المادي، وأهمية موقع فيورباخ من ذلك. لقد حاول إنجلز أن يمّيز بين منهج هيجل وطريقته الديالكتيكية ليظهر مثالية منهجه، لكن بالأساس لكي يظهر أهمية طريقته الديالكتيكية، الشيء الأهم في كل تراث هذا الفيلسوف العظيم*. ولكي يكسر القشرة المثالية التي تلفّ الطريقة الجدلية أشار إلى أهمية فيورباخ في تشكيلهما، ماركس وهو، الفكري. ورغم أنه يُظهر أن لا قيمة مهمة لهذا الفيلسوف، ويؤكد بأنه ظل مثاليًا رغم إدعاءه المادية، إلا أنه يشير إلى أهمية تركيزه على الإنسان. هذا الأمر الذي فرض عليهما، ماركس وهو، تجاوز مثالية هيجل، ورفض منطقه الذي يقوم على أولوية الفكر، وأن صيرورة الفكر هي التي تؤسس صيرورة الواقع، من خلال رؤية الإنسان الواقعي، الإنسان المجتمعي. من هنا نلمس أهمية الكراس، الذي يركّز على المفهوم المادي، ويحاول دراسة التاريخ الأوروبي من هذا المنظور، وإن بعجالة، لكن فقط لكي يشير إلى الطريقة، وإلى ربط الأفكار بالواقع، الذي يعني الاقتصاد والطبقات.

وبهذا استطاعا التركيب بين الجدل والمادة، بين جدل هيجل والمنظور المادي الذي أشّر إليه فيورباخ دون أن يستطيع أن يكون متسقًا معه. ليصبح الديالكتيك هو "علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر الإنساني"، وحيث أصبح ديالكتيك المفاهيم هو "الانعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الديالكتيكية"، بالتالي جرى قلب ديالكتيك هيجل ليوقف على قدميه. وهذا ما حاول إنجلز شرحه في كتاب "ضد دوهرنغ"، حيث أوضح بعض قوانين الديالكتيك، وإن كان ذلك لم يغن عن العودة إلى هيجل لفهم هذه القوانين*.

وإذا كان إنجلز يشير إلى "نهاية الفلسفة الكلاسيكية"، فقد انطلق من استقلال الحقول الأخرى، التي كانت فيما مضى جزءًا من الفلسفة ذاتها. لهذا يقول بنهاية فلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ، ليصل إلى أن ما بقى من الفلسفة هو "علم حركة التفكير ذاتها، المنطق والديالكتيك". ويؤكد على أن الماركسية قامت على ذلك، أي من

خلال فهم أن الديالكتيك هو علم قوانين المجتمع، وبالتالي بات الموجه لفهم المجتمع بكليته.

كراس "لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" مؤسّس لفهم أهمية الجدل المادي، ويقدّم عناصر تشكله، كما يحدد جوهره.

سلامة كيلة

*في مسألة عرض هيجل لمنطقه الديالكتيكي راجع كتابه "Science of logic".

مقدمة لطبعة عام ١٨٨٨:

روى كارل ماركس في مقدمة لكتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، المطبوع في برلين عام ١٨٥٩، كيف أننا، نحن الاثنين، قررنا في بروكسل عام ١٨٤٥، أن "نصوغ نظرتنا معًا –أي الفهم المادي للتاريخ، الذي صاغه ماركس على الأخص- خلافًا للنظرات الأيدلوجية للفلسفة الألمانية، وأن نحاسب من حيث جوهر الأمر، وجداننا الفلسفي السابق. وقد حققنا هذه النية بشكل انتقاد للفلسفة التي ظهرت بعد فلسفة هيجل. وكانت المخطوطة –وهي عبارة عن مجلدين ضخمين بحجم قطع الثمن- قد وصلت من زمان إلى مكان الطبع في وستفاليا عندما أبلغونا أن الظروف التي تغيرت قد جعلت من المستحيل طبعها. وبما أننا قد بلغنا هدفنا الرئيسي –وهو توضيح الأمور لأنفسنا- فقد قدمنا المخطوطة بمزيد من الارتياح لنقد الفئران القارض".

ومنذ ذلك الحين، مر أكثر من أربعين سنة ووافت المنية ماركس. ولم تسنح الفرصة لأحدنا أن يعود إلى هذا الموضوع. لقد شرحنا موقفنا من هيجل في عدة مناسبات ولكننا لم نشرحه بشكل كامل في أي مؤلف كان. أما فيما يتعلق بفورباخ الذي يشكل، مع ذلك، من بعض النواحي، حلقة اتصال بين فلسفة هيجل ونظريتنا نحن، فإننا لم نعد إليه مطلقًا.

وفي خلال ذلك، لقى مفهوم ماركس عن العالم أنصارًا فيما وراء حدود ألمانيا وأوروبا، وفي جميع لغات العالم الأدبية. ومن ناحية أخرى، تعرف الفلسفة الكلاسيكية الألمانية في الخارج نوعًا من الانبعاث، وخاصة في إنجلترا والبلاد الإسكندنافية، وحتى في ألمانيا، على ما يبدو، أخذ الجميع يملون الحساء الاختياري الهزيل الذي يقدم إليهم في الجامعات باسم الفلسفة.

ونظرًا لذلك بدا لي أكثر فأكثر أن الوقت قد حان لكي أعرض موقفنا من الفلسفة الهيجلية عرضًا موجزًا منهجيًا: كيف انطلقنا منها، وكيف عدلنا عنها. كذلك حسبت أن علينا دين شرف لم نوفه، هو الاعتراف الكامل بالتأثير الذي أثره فينا فورباخ في مرحلتنا، مرحلة الزوبعة والهجمة، أكثر من أي فيلسوف آخر بعد هيجل، ولذلك قبلت عن طيب خاطر اقتراح هيئة تحرير مجلة "Neue Zeit" بأن أقوم بنقد كتاب شتاركه عن فورباخ. وصدر تأليفي في العددين، الرابع والخامس، لعام ١٨٨٦ من هذه المجلة، وهو ينشر الآن بطبعة على حدة نقحتها. وقبل إرسال هذه السطور إلى المطبعة، فتشت عن المخطوطة القديمة لعامي ١٨٤٥ – ١٨٤٦* وراجعتها مرة أخرى. في هذه المخطوطة فصل عن فورباخ لم ينته. والقسم الجاهز يتضمن

عرضًا عن الفهم المادي للتاريخ؛ وهذا العرض يظهر فقط لأي درجة كانت معارفنا في حقل التاريخ الاقتصادي ناقصة في تلك الحقبة.

وبما أن نقد نظرية فورباخ نفسها لم يرد في المخطوطة، فلم يكن في مستطاعي أن أستعين بها لهذه الغاية. ألا أنني وجدت في دفتر قديم لماركس "الموضوعات الإحدى عشر عن فورباخ"**، المطبوعة هنا بصورة ملحق. فهي ملاحظات سريعة، ليست معدة مطلقًا للنشر، وتستلزم إكمال للصياغة، ولكن قيمتها تفوق التقدير بوصفها أول وثيقة تحوي المواد العبقرية للمفهوم الجديد عن العالم.

لندن، ٢١ شباط (فبراير) ١٨٨٨.

فريدريك إنجلز

---

*كارل ماركس وفريدريك إنجلز "الأيدلوجية الألمانية".

** "موضوعات عن فورباخ" لكارل ماركس، وستجدها في نهاية الكتاب.

١

هذا الكتاب* يعود بنا إلى مرحلة منفصلة عنا، من حيث الزمن، مدى جيل، ولكنها غدت غريبة على الجيل الحاضر في ألمانيا حتى كأنها بعيدة عنه مدى قرن كامل. ومع ذلك كانت تلك المرحلة مرحلة تحضير ألمانيا لثورة ١٨٤٨، وكل ما يحدث عندنا مذ ذاك، لم يكن إلا امتدادًا لعام ١٨٤٨، إلا تحقيقًا للوصية التي تركتها الثورة.

ومثلما جرى في فرنسا في القرن الثامن عشر، كانت الثورة الفلسفية في ألمانيا، في القرن التاسع عشر، مقدمة للانقلاب السياسي. ولكن ما أكبر الفرق بين هاتين الثورتين الفلسفيتين! فالفرنسيون يحاربون على المكشوف كل العلم الرسمي، والكنيسة، كما يحاربون الدولة أحيانًا كثيرة؛ ومؤلفاتهم تطبع فيما وراء الحدود، في هولندا أو إنجلترا، ولا يندر لهم بالذات أن يحدق بهم خطر السجن في الباستيل. أما الألمان فهم، بالعكس، الأساتذة، مربو الشبيبة المعينون من قبل الدولة؛ ومؤلفاتهم يعترف بها الجميع كتبًا للتعليم، والمنهج الذي يكلل التطور الفلسفي لأسره، منهج هيجل، مرفوع، إلى حد ما، إلى مصاف الفلسفة الرسمية الملكية البروسية، ووراء هؤلاء الأساتذة وتعابيرهم المعماة المتحذلقة، وفي جملهم الثقيلة المضجرة، كيف كانت الثورة تستطيع أن تكمن؟ وأولئك الذين اعتبروهم وفي هذة المرحلة ممثلي الثورة، أي الليبراليون، ألم يكونوا ألدّ أعداء هذه الفلسفة التي أشاعت الغموض في عقول الناس؟ ولكن ما لم يره، لا الحكومات ولا الليبراليون، رآه شخص واحد على الأقل في ١٨٣٣، ولكن هذا الشخص، والحق يقال، هو هنريخ هينه.

لنأخذ مثلاً، أن أية موضوعة فلسفية لم تستدع اعتراف الحكومات القصيرة البصر وغضب الليبراليين الذين ليسوا أقل قصر بصر، بقدر ما استدعته موضوعة هيجل الشهيرة القائلة: "كل ما هو واقع هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقع".

هذه الموضوعة كانت، في الظاهر، تبريرًا لكل موجود، كانت بركة فلسفية للاستبدا، والدولة البوليسية. هكذا فكر رعاياه. ولكن كل ما هو موجود. ليس على الإطلاق عند هيجل، واقعًا حتمًا. فإن ما يميز الواقع لا يطبق عنده إلا على ما هو ضروري في الوقت نفسه: "الواقع في تطوره يتكشف ضرورة".

---

*Ludwig Feuerbach, won G. N. Starcke, Dr. Phil. Stuttgart, Fred. Encke, 1885. (لودفيغ فورباخ، تأليف ك. ن. شتاركه، الدكتور في الفلسفة، شتوتغارت، الناشر ف. انكه، ١٨٨٥).

ولذلك لا هيجل يعتبر، دون أي تحفظ، أن هذا التدبير أو ذاك من تدابير الحكومة، بأنه شيء واقع، وهيجل نفسه يورد على سبيل المثال: "قانون الضرائب المعروف". ولكن ما هو ضروري يبدو أخيرًا معقولاً أيضًا، وموضوعة هيجل المطبقة على الدولة البروسية القائمة في ذلك الوقت لا تعني، بالتالي، إلا ما يلي: أن هذه الدولة معقولة وتناسب العقل، بقدر ما هي ضرورية وإذا كانت مع ذلك، في نظرنا، فاسدة، ولكنه تستمر في الوجود، بالرغم من فسادها، ففساد الحكومة يجد تبريرًا وتفسيرًا في فساد الرعايا المناسب. فإن البروسيين في ذلك العهد كانت لهم حكومة يستحقونها.

غير أن الواقع، تبعًا لهيجل، ليس أبدًا صفة تلازم في جميع الظروف وفي كل الأزمان نظامًا اجتماعيًا أو سياسيًا معينًا، بل بالعكس، فالجمهورية الرومانية كانت واقعة، ولكن الإمبراطورية الرومانية التي أزاحتها كانت أيضًا كذلك. والملكية الفرنسية قد أصبحت عام ١٧٨٩ غير واقعة لدرجة، أي أصبحت منزهة عن كل ضرورة ومخالفة لكل عقل لدرجة أنه كان لابد لها أن تطيح بها الثورة الكبرى، التي يتكلم هيجل عنها دومًا بحماسة كبرى. وعليه، كانت الملكية هنا غير واقعة والثورة واقعة. والمثل بالمثل، فإن كل شيء كان واقعًا فيما مضى، يصبح في مجرى التطور غير واقع، ويفقد ضرورته وحقه في الوجود، وصفته المعقولة. ومحل الواقع المحتضر يحل واقع جديد صالح للحياة – يحل محله سلميًا، إذا كان القديم عاقلاً بحيث يتقبل مصيره دون مقاومة، وبالعنف إذا عارض القديم هذة الضرورة. وهكذا، تتحول موضوعة هيجل هذة، بفضل الديالكتيك الهيجلي نفسه، إلى نقيضها: فكل ما هو واقع في مجال التاريخ الإنساني يغدو مع مرور الزمن منافيًا للعقل، فهو إذن في طبيعته بالذات غير معقول، مطبوع مسبقًا بخاتم اللاعقلية؛ وكل ما هو معقول في رؤوس الناس، محكوم عليه بأن يغدو واقعًا مهمًا كان مناقضًا للواقع المتصوّر القائم. فالموضوعة التي تقول بأن كل ما هو واقع هو معقول، تتحول وفقًا لجميع قواعد طريقة التفكير الهيجلية، إلى موضوعة أخرى، هي أن كل ما هو قائم يستحق الزوال*.

---

*تغيير لكلمات ميفيستو من مأساة جوته "فاوست" الجزء الأول، المشهد الثالث (مكتب فاوست).

أما الأهمية الحقيقية والطابع الثوري للفلسفة الهيجلية (التي ينبغي لنا أن نقصر بحثنا عليها بوصفها المرحلة الختامية لكامل الحركة الفلسفية منذ كانط)، فيقومان بالضبط، في أن فلسفة هيجل وضعت حدًا نهائيًا لكل تصور عن الطابع النهائي لنتائج فكر الإنسان وفعله. فالحقيقة التي كان ينبغي أن تعرفها الفلسفة، لم تبد لهيجل بشكل مجموعة من العقائد الجامدة الجاهزة، التي ليس على المرء بعد اكتشافها إلا أن يحفظها عن ظهر قلب؛ فالحقيقة قد انحصرت مذ ذاك في مجرى المعرفة نفسه، في التطور التاريخي الطويل للعلم الذي يصعد من درجات دنيا إلى درجات أعلى فأعلى في سلم المعرفة ولكن دون أن يبلغ أبدًا نقطة لا يستطيع أن يستمر سيره منه بعد إيجاد ما يسمى بالحقيقة المطلقة، ولم يعد له بتاتًا أن يبقى حيث هو مكتوف الأيدي، يتأمل بإعجاب الحقيقة المطلقة التي حصل عليها. هكذا يجري سواء في ميدان المعرفة الفلسفية أم في ميدان أي معرفة كانت وكذلك في ميدان النشاط العملي. فالتاريخ، شأنه شأن المعرفة، لن يكتمل نهائيًا في وضع مثالي كامل للإنسانية؛ إن المجتمع الكامل و"الدولة" الكاملة إنما هما شيئان لا يمكن لهما وجود إلا في المخيلة. بل الأمر على النقيض من ذلك؛ فإن جميع النظم الاجتماعية التي تتعاقب في التاريخ ليست سوى مراحل مؤقتة لتطور المجتمع الإنساني، الذي لا نهاية له، من درجة دنيا إلى درجة عليا. فكل درجة ضرورية، ويبررها بالتالي العصر والظروف التي ترجع إليها بشأنها. ولكنها تغدو زائلة لا يبررها شيء إزاء ظروف جديدة أرقى، تتطور شيئًا فشيئًا في أحشائها بالذات. فهي مضطرة إلى أن تخلي المكان لدرجة أعلى، تنحط وتزول بدورها. وكما أن البرجوازية تحطم عمليًا، بواسطة الصناعة الكبيرة، والمزاحمة، والسوق العالمية، كل المؤسسات القديمة المثبتة التي قدستها العصور، كذلك تحطم هذه الفلسفة الديالكتيكية جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية، وعن أوضاع الإنسانية المطلقة المناسبة لها، فليس هناك، بالنسبة للفلسفة الديالكتيكية، شيء نهائي، مطلق، مقدس. إنها ترى حتمية الانهيار في كل شيء، ولا يوجد شيء يستطيع الصمود في وجهها إلا المجرى المستمر للنشوء والزوال، للصعود اللامتناهي من أدنى إلى أعلى. وهي نفسها ليست سوى انعكاس بسيط لهذا المجرى في الدماغ المفكر. ولها أيضًا، في الحقيقة، جانبها المحافظ، فهي تبرز كل مرحلة معينة من تطور المعرفة والعلاقات الاجتماعية في زمانهما وظروفهما، لا أكثر. فالصفة المحافظة لهذه الطريقة في الفهم هي نسبية، وطابعها الثوري هو مطلق – وهذا هو الشيء الوحيد المطلق الذي تقبله الفلسفة الديالكتيكية.

لسنا بحاجة هنا إلى بحث قضية ما إذا كانت هذه الطريقة للفهم تنسجم كليًا مع الوضع الحاضر للعلوم الطبيعية، هذه العلوم التي تتنبأ بنهاية ممكنة لوجود الأرض

نفسها، وبنهاية أكيدة نسبيًا للحياة عليها، وتعلن على هذا الأساس أن تاريخ الإنسانية لن يكون حركة صاعدة وحسب، بل أيضًا حركة نازلة. ولكننا على كل حال ما زلنا بعيدين جدًا عن المنعطف الذي بدأ منه تاريخ المجتمع حركته النازلة، ولا نستطيع أن نطلب من فلسفة هيجل أن تهتم بقضية لم تضعها بعد العلوم الطبيعية المعاصرة لها في جدول الأعمال.

ولكن ما يجدر قوله هنا. هو أن الآراء المعروضة فيما سبق، لم يبينها هيجل بمثل هذا الوضوح الذي بيناه نحن. فهي نتيجة تقود إليها نتيجته حتمًا، ولكنه هو نفسه لم يستخلصها أبدًا بمثل هذا الوضوح لسبب بسيط هو أنه اضطر إلى بناء منهج، ومنهج فلسفي كان لابد له طبقًا للتقليد الناشيء منذ القدم، أن ينتهي بهذه الحقيقة المطلقة أو تلك. أن هيجل بالذات الذي يشير، ولا سيما في كتبه "المنطق" " Since of logic" ، إلى أن هذه الحقيقة الخالدة ليست سوى المجرى المنطقي التاريخي نفسه، أن هيجل بالذات يرى نفسه مضطرًا إلى أن يضع لهذا المجرى نهاية، لأنه كان ينبغي عليه أن ينهي منهجه بأي شكل من الأشكال. فهو في "المنطق" يستطيع أن يصنع من هذه النهاية بداية جديدة لأن النقطة النهائية، الفكرة المطلقة – التي ليست مطلقة، إلا لأنه لا يستطيع مطلقًا أن يقول عنها شيئاً- تغترب هناك نفسها (أي تتحول) إلى الطبيعة، وتعود من جديد إلى نفسها في الروح، أي في الفكر والتاريخ. ولكن في نهاية كل الفلسفة، لم يكن لمثل هذه العودة إلى نقطة الانطلاق غير طريق واحد، هو أنه كان من الضروري تصوّر نهاية التاريخ على النحو التالي: الإنسانية تتعرف على هذه الفكرة المطلقة بالذات وتعلن أن معرفة الفكرة المطلقة هذه قد بلغتها فلسفة هيجل. ولكن هذا يعني أن كل ما هو عقائدي جامد في منهج هيجل يُعلن الحقيقة المطلقة، وهذا ما يناقض طريقته الديالكتيكية التي تنسف كل ما هو عقائدي جامد. وهذا يعني خنق الجانب الثوري بضغط الجانب المحافظ المتضخم إلا ما لا نهاية له، لا في ميدان المعرفة الفلسفية وحسب، بل أيضًا في النشاط التاريخي. فالإنسانية التي توصلت بشخص هيجل إلى الفكرة المطلقة. كان ينبغي عليها أن تتقدم في الميدان العملي أيضًا إلى درجة تستطيع معها أن تحقق هذه الفكرة المطلقة، وهذا يعني أنه لم يكن يترتب على هذه الفكرة المطلقة أن تقدم لمعاصريها متطلبات سياسية كبيرة جدًا. ولهذا السبب، نعرف في نهاية "فلسفة الحق" أن الفكرة المطلقة ينبغي عليها أن تتحقق في ظل ملكية مراتبية، ملكية، كان فريدريك غليوم الثالث يعد بها رعاياه بإصرار ولا يحقق وعده، أي في ظل سيطرة الطبقات المالكة سيطرة غير مباشرة، محدودة، معتدلة، مكيفة للعلاقات البرجوازية الصغيرة القائمة في ألمانيا في هذا الزمان. ويراد أيضًا البرهنة لنا اعتباريًا عن ضرورة طبيعة النبلاء.

وهكذا، إن ضرورات المنهج الداخلية وحدها تفسر بصورة كافية، كيف أن طريقة للتفكير ثورية لأقصى حد، أفضت إلى استنتاج سياسي سلمي جدًا. والشكل الخاص لهذا الاستنتاج يعود، طبعًا، إلى واقع أن هيجل كان ألمانيًا وكان، مثل معاصره جوته، يتسم بقدر كبير من ضيق الأفق البرجوازي الصغير. وكان جوته مثل هيجل، كل في ميدانه، زفس (زيوس) الأوليمب حقًا وفعلاً، ولكنهما، لا الأول ولا الثاني، لم يستطيعا أن يتحررًا تمامًا من ضيق الأفق البرجوازي الصغير الألماني.

كل هذا لم يمنع، مع ذلك، منهج هيجل من أن يشمل ميدانًا أوسع بكثير من أي منهج سبقه، ومن أن يعطى هذا الميدان ثروة من الأفكار ما زالت تدهشنا اليوم أيضًا. وفي نظرية تطور الروح* (التي يمكن تسميتها موازيًا لعلم تطور جنين الروح وعلم إحاثة الروح، تصويرًا للوعي الفردي في مختلف مراحل تطوره، التي تعتبر موجزًا للدرجات التي مر بها الوعي الإنساني تاريخيًا)، والمنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، وهذه الأخيرة موضحة في فروعها التاريخية المختلفة: فلسفة التاريخ والحقوق والدين، وتاريخ الفلسفة، وعلم الجمال إلخ... – في كل ميدان من هذه الميدان المختلفة، يحاول هيجل أن يجد خط التطور الذي يمر عبر هذا الميدان أو ذاك وأن يشير إلى هذا الخط. وبما أن هيجل لم يكن نابغة خلاقًا فحسب بل كان أيضًا علامة ذا معارف واسعة جدًا، فإن عمله، أينما قام به، قد كوّن عصرًا كاملاً. ومن المفهوم أن ضرورات "المنهج" أرغمته كثيرًا هنا على اللجوء إلى إنشاءات قهرية، لا يزال خصوه الحقراء يطلقون بصددها لازعيق المزعج. غير أن هذه الإنشاءات لا تقوم إلا بدور إطارات، صقالات للصرح الذي يبنيه. ومن لا يتوقف طويلاً بل يتوغل في أعماق الصرح الجليل، يجد فيه كنوزًا لا عد لها، ولا تزال تحتفظ بقيمتها حتى أيامنا هذه. إن "المنهج" بالضبط هو الشيء الزائل عند جميع الفلاسفة، ذلك لأن المناهج ناشئة عن حاجة للروح الإنساني غير زائلة، هي حاجة التغلب على جميع التناقضات، ولكن، لو أن جميع التناقضات كانت قد أزيلت نهائيًا، لكنا وصلنا إلى ما يسمى الحقيقة المطلقة، ولكان انتهى التاريخ العالمي، ولكنه كان يجب عليه، في الوقت نفسه، أن يستمر حتى ولو لم يبق له شيء للعمل. وهكذا يظهر تناقض جديد، تناقض لا يمكن حله. إن الطلب من الفلسفة أن تحل جميع التناقضات، يعني الطلب من الفيلسوف الواحد أن يفعل فعلاً لا يستطيعه إلا البشرة جمعاء في تطورها إلى الأمام. فحين ندرك هذا – والفضل في ذلك يعود إلى هيجل أكثر مما إلى أي شخص آخر – تنتهي كل الفلسفة، بالمعنى القديم للكلمة. ونترك

---

*يقصد كتاب هيجل (ظاهريات الروح).

"الحقيقة المطلقة" التي لا يمكن أن يدركها في هذا الطريق كل إنسان بمفرده، ونسعى بالمقابل وراء الحقائق النسبية التي يمكننا أن ندركها، وذلك في طريق العلوم الإيجابية، معممين نتائجها بمساعدة الفكر الديالكتيكي. فمع هيجل تنتهي، بوجه عام، الفلسفة؛ لأن منهجه هو نتيجة جليلة لتطور الفلسفة السابق كله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأنه يرينا، ولو عن غير إدراك منه، الطريق الذي يقود من متاه المناهج إلى معرفة العالم معرفة حقيقية، إيجابية.

ولا يصعب على المرء أن يفهم أي تأثير عظيم كان لابدّ أن يمارسه المنهج الهيجلي في جو ألمانيا المشبع بالفلسفة. وكان ذلك سيرًا مظفرًا دام عشرات السنين ولم ينته إطلاقًا بموت هيجل. بل على العكس، فإن سيطرة "الهيجلية" المطلقة قد بلغت أوجها في الحقبة الممتدة من ١٨٣٠ إلى ١٨٤٠ بالضبط، مسممه إلى هذا الحد أو ذاك حتى أعدائها. وفي تلك الحقبة نفذت مفاهيم هيجل بكثرة، عن عمد أم عن غير عمد، إلى مختلف العلوم، وأعطت خميرة حتى للأدب المبسط والصحافة اليومية، من حيث يستمد "الوعي المثقف" المتوسط أفكاره. ولكن هذا الظفر على طول الخط لم يكن سوى مقدمة لحرب داخلية.

إن نظرية هيجل في مجموعها قد تركت، كما رأينا، مجالاً واسعًا لمفاهيم عملية حزبية مختلفة أتم الاختلاف. وفي ذلك العصر كان في الحياة النظرية أمران يتسمان، قبل غيرهما، بأهمية عملية: الدين والسياسة. وإن من كانوا يقدرون منهج هيجل على الأخص، كانوا يستطيعون أن يكونوا محافظين إلى حد بعيد في كل من هذين الميدانين. ومن كانوا يعتبرون الطريقة الديالكتيكية شيئًا رئيسيًا، كانوا يستطيعون أن ينتسبوا إلى المعارضة المتطرفة، سواء ف السياسة أم في الدين. وهيجل نفسه بدا، رغم ومضات الغضب الثوري الكثيرة في مؤلفاته، أنه يميل بوجه عام إلى الناحية المحافظة: فمنهجه كلفة "أعمال فكر قاسية" أكثر بكثير مما كلفته طريقته. ونحو نهاية العقد الرابع تجلى الانقسام في المدرسة الهيجلية بشكل أوضح أكثر فأكثر. فإن من أسموهم بالهيجليين الشباب – الجناح اليساري – قد تخلوا شيئًا فشيئًا في النضال ضد البييتيست المؤمنين والرجعيين الإقطاعيين، عن الموقف الفلسفي المتعالي عن قضايا الساعة الملحة، وهذا الموقف الذي سمحت الحكومة من أجله بنظريتهم وحتى شملتهم بحمايتها. وحين صعد، في سنة ١٨٤٠، النفاق المؤمن والرجعية الإقطاعية الاستبدادية إلى العرض في شخص فريدريك غليوم الرابع، اقتضى الأمر الوقوف علنًا وجهارًا إلى جانب هذا الحزب أو ذاك. واحتدم النضال. كما في السابق، بالأسلحة الفلسفية، ولكن هذه المرة ليس في سبيل أهداف فلسفية مجردة. فإن الحديث دار مباشرة حول تحطيم الدين الموروث والدولة القائمة. وإذا كانت الأهداف العملية النهائية تبرز في "Deutsche Jaharbucher" في لباس

فلسفي على الأغلب، فإن الهيجلية الفتاة قد برزت في "Rheinische Zeitung" لعام ١٨٤٢ كفلسفة للبرجوازية الراديكالية الصاعدة؛ ولم يكن الغطاء الفلسفي بالنسبة لها إلا وسيلة لخدع المراقبة.

ولكن طريق السياسة كانت آنذاك شائكة جدًا ولذلك وجه النضال الرئيسي ضد الدين. غير أن النضال الرئيسي ضد الدين في ذلك العصر، لاسيما منذ ١٨٤٠، كان بصورة غير مباشرة، نضالاً سياسيًا أيضًا، وكان أول ما دفع في هذا الاتجاه، كتاب شتراوس "حياة يسوع" الصادر عام ١٨٣٥. وفيما بعد، قام برونو باور ضد نظرية نشوء الخرافات الإنجيلية المعروضة في هذا الكتاب وبرهن أن عددًا كبيرًا من القصص الإنجيلية قد وضعت من قبل مؤلفي الإنجيل أنفسهم. وقد دارت المناقشة بين شتراوس وباور بشكل نضال فلسفي بين "إدراك الذات" وبين "الذات". والقضية المتعلقة بكيفية نشوء القصص الإنجيلية عن المعجزات – سواء نشأت في قلب المشاعة عن طريق تشكل الخرافات تشكلاً غير واع، يعتمد على التقليد، أم اختلقها أولئك الذين ألفوا الأناجيل أنفسهم – أصبحت قضية معرفة ما يلي: "الذات" أم "إدراك الذات" هو الذي يؤلف القوة الفاعلة الرئيسية في التاريخ العالمي. وأخيرًا جاء شتيرنر. نبي الفوضوية الحالية – ومنه أخذ باكونين كثيرًا – وتجاوز "إدراك الذات" ذا السيادة ب"وحيد"/هـ ذي السيادة.

ونحن لا نتعمق هنا في تفصيل هذا الجانب من مجرى تفسخ المدرسة الهيجلية. فما يهمنا أكثر هو ما يلي: أن العديدين من الهيجلين الشباب الأكثر حزمًا قد دفعتهم الضرورات العملية لنضالهم ضد الدين الإيجابي، نحو المادية الأنجلو – فرنسية. ومذ ذاك دخلوا في نزاع مع منهج مدرستهم. فالطبيعة التي تعتبرها المادية الأمر الواقعي الوحيد، ليست في منهج هيجل سوى "نقل" للفكرة المطلقة بمعنى تقهقر الفكرة؛ وعلى كل حال، فالتفكير ونتاجه الفكري، وهو الفكرة، هما في المنهج الشيء الأولي، والطبيعة هي ما ينجم عنهما، وهي لا توجد إلا لأن الفكرة أرادت ذلك. وقد تخبط الهيجليون الشباب بأشكال مختلفة في هذا التناقض بالضبط.

في ذلك الوقت ظهر مؤلف فورباخ "جوهر المسيحية"، فسحق بضربة واحدة هذا التناقض، معلنًا من جديد وبكل صراحة، انتصار المادية. فالطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة. فهي الأساس الذي نمونا عليه نحن، الناس، نتاجها أيضًا، وخارج الطبيعة والإنسان لا يوجد شيء، أما الكائنات العلوية التي ولدت من مخيلتنا الدينية فليست سوى انعكاس خيالي لوجودنا نحن. وهكذا، أن الرقية قد رفعت و"المنهج" قد نُسف وألقى جانبًا، والتناقض قد حُل بمجرد اكتشاف واقع أن هذا التناقض لا يوجد إلا في المخيّلة. – كان ينبغي أن يجتاز الناس الفعل الشافي لهذا الكتاب لكي يكوّنوا فكرة

عن ذلك. فالحماسة كانت عامة: جميعنا غدونا، بلحظة، من أنصار فورباخ. ويمكن للمرء أن يتصور، بعد قراءة "العائلة المقدسة"، بأية حماسة رحب ماركس بالمفهوم الجديد إلى أية درجة – رغم كل اللحظات النقدية – قد تأثر به.

وحتى نواقص كتاب فورباخ عززت في ذلك الحين تأثيره. وأسلوبه الأدبي الذي كان في بعض المواضع متصنعًا قد جلب له قراء كثيرين، وعلى كل حال كان ذلك مثل نسمة عليلة بعد سنوات طويلة من سيطرة الهيجلية المجردة والغامضة. ويجب قول الشيء نفسه عن تأليه الحب تأليهًا مفرطًا. ويمكن عذر هذا التأليه، إذا كان لا يمكن تبريره، بصفته رد فعلا ضد سلطان "التفكير الصرف" الذي غدا لا يطاق أبدًا. ولكنه ينبغي لنا ألا ننسي أن "الاشتراكية الصحيحة" قد تعلّقت بهذين الجانبين الضعيفين بالضبط في مذهب فورباخ، هذه الاشتراكية التي انتشرت منذ ١٨٤٤ في ألمانيا في بيئة "المثقفين" مثل الوباء والتي أحلت الجملة الأدبية محل البحث العلمي، وتحرير الإنسانية بواسطة "الحب" محل تحرير البروليتاريا عن طريق التحويل الاقتصادي للإنتاج، أي بكلمة، أنها تورطت في أبشع أنواع أدب التسلية وفي الثرثرة الحبية العاطفية. وكان السيد كارل غرون ممثلاً نموذجيًا لهذا الاتجاه.

وينبغي لنا ألاّ ننسى أيضًا أن المدرسة الهيجلية تفسّخت، غير أن النقد لم يتغلب على الفلسفة الهيجلية. وأن شتراوس وباور، إذ أخذ كل منهما أحد مظهريها، إنما وجهه بوصفه سلاحًا للمناقشة ضد خصمه. إن فورباخ قد حطم المنهج وألقى به جانبًا بكل بساطة. ولكن إعلان الفلسفة المعنية أنها فلسفة خاطئة، لا يعني بعد التغلب عليها. وكان من المستحيل، بمجرد التجاهل، إقصاء عمل جبار إلى هذا القدر كالفلسفة الهيجلية التي أثرت تأثيرًا كبيرًا في تطور الأمة الروحي. وكان ينبغي "رفعها" في معناها ذاتها، أي كان على النقد أن يزيل شكلها وأن ينقذ ما فيها من المحتوى الجديد الذي حصلت عليه. وسنرى فيما بعد كيف حلت هذه المهمة.

ولكن ثورة ١٨٤٨ طرحت جانبًا، في ذلك الوقت، كل فلسفة بلا تكليف، كما فعل فورباخ مع هيجل. وفي الوقت نفسه، أقصى فورباخ نفسه أيضًا إلى المؤخرة.

٢

إن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، ولاسيما في الفلسفة الحديثة، إنما هي العلاقة بين الفكر والوجود. فمنذ أقدم العصور، حين كان الناس في جهل مطبق عن تكوينهم الجسدي، ولم يستطيعوا تفسير الأحلام* فتوصلوا إلى هذا الاعتقاد القائل بأن فكرهم ومشاعرهم ليس مصدرها جسدهم نفسه، بل إن مصدرها هو نفس خاصة ما، التي تقطن هذا الجسد وتفارقه عند الموت، - منذ ذلك الوقت وجب عليهم أن يمعنوا الفكر في العلاقة بين هذه النفس والعالم الخارجي. فإذا كانت عند الموت تنفصل عن الجسد وتستمر في الحياة، فليس هناك أي سبب لابتداع موت خاص لها. وهكذا نشأت فكرة خلودها التي لم يبد أبدًا في تلك الدرجة من التطور بمثابة تعزية بل بدا قدرًا لا مرد له، وغالبًا جدًا ما اعتبره الناس ومنهم الإغريق، مثلاً، بلوى حقيقية. فليست الحاجة الدينية إلى التعزية هي التي أدت في كل مكان إلى الوهم المضجر بخلود الشخص، بل أدى إليه واقع بسيط هو أن الناس، إذ اعترفوا بوجود النفس، لم يعرفوا كيف يفسرون لأنفسهم، بحكم ضيق الفكر العام، إلى أين تذهب هذه النفس بعد موت الجسد. وعلى هذا النحو تمامًا، نشأت عن تشخيص قوى الطبيعة، الآلهة الأولى التي اتخذت أكثر فأكثر، في مجرى تطور الدين، صورة قوى خارج العالم، حتى نشأ، آخر الأمر، في رؤوس الناس، نتيجة لعملية التجريد – وكدت أقول: عملية التقطير – الطبيعية جدًا في سير تطور الذهن، من الآلهة المتعددة التي لها سلطان محدود إلى هذه الدرجة أو تلك والتي تحدد بعضها بعضًا، مفهوم الإله الوحيد، المطلق للأديان التوحيدية.

إن أعلى مسألة في الفلسفة بكاملها، علاقة الفكر بالوجود، علاقة الروح بالطبيعة، تمتد جذورها إذن، بدرجة ليست أقل من درجة أي دين، إلى التصورات المحدودة والغامضة عند الناس في مرحلة الوحشية. ولكن لم يكن من الممكن أن توضع بكل قوتها، وأن ترتدي كل أهميتها إلا حينما استيقظ سكان أوروبا من سباتهم الطويل في العصور الوسطى المسيحية. إن مسألة علاقة الفكر بالوجود – مسألة ما هو الأول،

---

*حتى الآن يعتقد المتوحشون والبرابرة في الطور الأدنى من البربرية اعتقادًا واسعًا، أن صور الناس التي يرونها في أحلامهم هي عبارة عن نفوس قد تركت الجسد لمدة من الزمن؛ وعليه يعتبر الشخص الواقعي مسئولاً عن جميع الأفعال التي رآها النائم في الحلم. وهذا ما لاحظه، مثلاً، إيم تورن عند الهنود الحمر في غويانا عام ١٨٨٤.

الروح أم الطبيعة – هذه المسألة التي لعبت، مع ذلك، دورًا كبيرًا في الفلسفة الكلامية في العصور الوسطى، قد اتخذت في معاكسة الكنيسة شكلاً أحدّ: أخُلق العالم من قبل الإله أم أنه موجود منذ الأزل؟

وقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين وفقًا للجواب الذي يجيبون به عن هذه المسألة. فأولئك الذين أكدوا أن الروح وجدت قبل الطبيعة والذين اعترفوا بالتالي، في آخر الأمر، بهذه الصورة أو تلك، بخلق العالم – وعند الفلاسفة، عند هيجل مثلاً، يتخذ خلق العالم في أغلب الأحيان صورة غامضة خرقاء أكثر من المسيحية – ألفوا معسكر المثالية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة هي الأول فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادية.

إن هذين التعبيرين: مثالية ومادية، لا يعنيان، أصلاً، شيئًا آخر ولا يتعملان هنا إلا في هذا المعنى. وسنرى فيما بعد أي تشوش ينتج حين يضفى عليهما معنى آخر.

ولكن مسألة علاقة الفكر بالوجود ترتدي أيضًا مظهرًا آخر: ما هي العلاقة بين أفكارنا عن العالم المحيط بنا، وهذا العالم نفسه؟ وهل يستطيع فكرنا أن يعرف العالم الواقعي؟ وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم الواقعي أن نكوّن انعكاسًا صادقًا عن الواقع؟ هذه المسألة تسمى في اللغة الفلسفية مسألة مطابقة الفكر والوجود. إن أكثرية الفلاسفة الكبرى قد أجابوا عنها بالإيجاب. فعند هيجل، مثلاً، يتضح هذا الجواب الإيجابي من تلقاء نفسه: إن ما نعرفه في العالم الواقعي، إنما هو بالتدقيق مضمونه الفكري، هو ما يجعل من العالم تحقيقًا تدريجيًا للفكرة المطلقة التي وجدت في مكان ما منذ الأزل، مستقلة عن العالم وقبله. فمن البديهي أن الفكر يستطيع أن يعرف ذلك المضمون الذي كان مسبقًا مضمونًا للفكرة. ومن المفهوم كذلك أن ما ينبغي برهانه هنا، إنما هو موجود بشكل خفي في المقدمة بالذات. ولكن هذا لا يمنع مطلقًا هيجل من أن يستخلص من برهانه عن مطابقة الفكر والوجود النتيجة التالية: بما أن فكره يقر بصحة فلسفته، فهذا يعني أن فلسفته هي الفلسفة الصحيحة الوحيدة، وأن الإنسانية، بحكم مطابقة الفكر والوجود، ينبغي عليها أن تنقل فورًا هذه الفلسفة من حقل النظرية إلى حقل التطبيق وتحول العالم بأسره طبقًا للمباديء الهيجلية، أن هذا الوهم يلازم هيجل والفلاسفة الآخرين جميعهم تقريبًا.

ولكن هناك عددًا من الفلاسفة الآخرين ممن يشكّون في إمكانية معرفة العالم أو، على الأقل، معرفته الكاملة، وبين الفلاسفة الحديثين، ينبغي الإشارة إلى هيوم وكانط اللذين قاما بدور على جانب كبير من الأهمية في تطوير الفلسفة. والشيء الحاسم في دحض هذا الرأي قد قاله هيجل، بقدر ما كانت تسمح ذلك وجهة نظر المثالية. وما أضافه إليه فورباخ من الاعتبارات المادية ساخرًا أكثر مما هو عميق. إن أعظم

ضد حاسم لهذه الأحابيل الفلسفية ولجميع الأحابيل الأخرى هو العمل وعلى الأخص التجربة والصناعة. فإذا استطعنا أن نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية بخلق هذه الظاهرة بأنفسنا، وبأحداثها بمساعدة شروطها، وباستخدامها، فوق ذلك في سبيل أغراضنا، ففي ذلك القضاء المبرم على مقولة كانط بشأن "الشيء في ذاته" الذي لا يمكن إدراكه. فإن المواد الكيمياوية المتكونة في الأجسام النباتية والحيوانية، ظلت "أشياء في ذاتها" إلى أن أخذت الكيمياء العضوية بتحضيرها الواحدة بعد الأخرى، وبذلك أصبح "الشيء في ذاته" شيئًا من أجلنا، كالاليزارين، مثلاً، وهي المادة الصباغية في نبات الفوّة، التي لم نعد نستخرجها من جذور الفوّة المزروعة في الحقول، بل نسحبها بثمن أرخص وبصورة أبسط جدًا من قطران الفحم الحجري. وقد بقى نظام كوبرنيك الشمسي، خلال ثلاثمائة سنة، فرضية محتملة الصحة جدًا، إلا أنه كان، رغم كل شيء، فرضية. ولكن لما أثبت لوفيريه بالاستناد إلى أرقام حصل عليها بفضل هذا النظام، ليس فقط حتمية وجود كوكب مجهول، بل أيضًا حدد بحساباته المكان الذي يجب أن يكون فيه هذا الكوكب في الفضاء السماوي، ولما اكتشف غاله هذا الكوكب فعلاً فيما بعد، حينئذ تم البرهان على صحة نظام كوبرنيك. وإذا كان الكانطيون الجدد في ألمانيا يجهدون أنفسهم مع ذلك لإحياء أفكار كانط، وأنصار اللاأدرية في إنجلترا لإحياء أفكار هيوم (حيث لم تختف أبدًا)، رغم دحضها النظري والعملي منذ وقت طويل، فهذا يعني خطوة إلى الوراء من وجهة النظر العلمية، ويؤلف من وجهة النظر العلمية شكلاً خجلاً لتمرير المادية سرًا، والتبرؤ منها علانية.

ولكن خلال هذه الحقبة الطويلة التي امتدت من ديكارت إلى هيجل، ومن هوبز إلى فورباخ، لم تدفع الفلاسفة إلى الأمام قوة الفكر المحض وحدها، كما كانوا يتصورون. بل على العكس. فإن ما دفعهم في الحقيقة إلى الأمام، إنما على الأخص تطور العلوم الطبيعية والصناعة تطورًا قويًا عاصفًا متسارعًا، وعند الماديين كان ذلك باديًا للعيان منذ البداية. ولكن المذاهب المثالية كانت هي أيضًا تمتلىء أكثر فأكثر بمحتوى مادي، ساعية، بواسطة مفهوم عن وحدة الوجود، إلى إيجاد حل للتضاد بين الروح والمادة. وفي النهاية، آل منهج هيجل إلى أن أصبح لا يمثل، من حيث طريقته ومحتواه، سوى مادية مقلوبة رأسًا على عقب مثالي.

يتضح من كل ما سبق، لماذا أخذ شتاركه، في وصفه لفورباخ، يدرس أولاً موقف هذا الأخير من هذه المسألة الأساسية – علاقة الفكر بالوجود. وبعد مقدمة موجزة، حيث عرض مفاهيم الفلاسفة الأسبقين وخاصة منذ كانط، بلغة مشحونة بتعابير فلسفية ثقيلة، وحيث هيجل لم يحظ بالتقدير الذي يستحقه، لأن شتاركه يتمسك في بعض المقاطع من مؤلفاته بصورة شكلية مفرطة – نجد عرضًا مفصلاً عن سير

تطور " الميتافيزياء" الفورباخية نفسها، حسبما انعكس هذا التطور بتتابع في مؤلفات هذا الفيلسوف المتعلقة بهذا الموضوع. لقد كتب هذا العرض بعناية وهو يتصف بوضوح التركيب. ولكن ما يضر هذا العرض، كما يضر كتاب شتاركه كله، إنما هو الثقل الزائد للتعابير الفلسفية التي ليس استعمالها أمرًا لا مفر منه. ويزداد هذا الثقل الزائد بسبب أن المؤلف لا يتقيد باستعمال تعابير تعود إلى مدرسة واحدو، أو تعابير فورباخ نفسه على الأقل، بل يخلط تعابير ترجع إلى تيارات مختلفة، ولا سيما تلك منها التي تنتشر اليوم مثل الوباء باسم تيارات فلسفية.

إن سير تطور فورباخ سير تطور هيجلي – وإن لم يكن فورباخ أبدًا هيجليًا منسجمًا تمامًا – نحو المادية. وفي درجة معينة من هذا التطور، قطع فورباخ كل صلة له مع المنهج المثالي لسالفه. وأخيرًا استحوذ عليه، بقوة لا تقهر، الإدراك كون "الفكرة المطلقة" الذي سبق وجود الأرض عند هيجل، "الوجود المسبق للمقولات المنطقية" قبل ظهور العالم، ليس سوى بقية خيالية من الاعتقاد بوجود خالق من عالم الغيب؛ وإن عالم الأشياء المدرك بالحس والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو العالم الوحيد الواقعي. أما إدراكنا وتفكيرنا، فمهما يبدوا فائقي الاحساس فإنهما نتاج جهاز مادي جسمي هو الدماغ. ليست المادة نتاج الروح، بل الروح نفسه ليس سوى أعلى نتاج للمادة. فهذه طبعًا، مادية بحتة. غير أن فورباخ، حين وصل إلى هذه النقطة، وقف عندها فجأة، ولم يستطع التغلب على الوهم الفلسفي الشائع، الوهم الذي لا يتعلق بجوهر الأمر ولكن يتعلق بكلمة "المادية" فهو يقول:
"المادية بالنسبة لي هي أساس بناء الكنه الإنساني وأساس المعرفة الإنسانية؛ ولكنها، ليست بالنسبة لي، ما هي بالنسبة للعالم في وظائف الأعضاء والعالم في الطبيعيات، بمعنى الكلمة الضيق، مثلاً بالنسبة لموليشوت – وما هي بالضرورة بالنسبة لهما وفقًا لوجهة نظرهما واختصاصهما أي ليست هي بالنسبة لي البناء نفسه – فأنا متفق تمامًا مع الماديين فيما يتعلق بالماضي ولست متفقًا معهم فيما يتعلق بالمستقبل".

وفورباخ يخلط هنا بين المادية كمفهوم عام عن العالم يقوم على فهم معين للعلاقة بين المادة والروح، وبين ذلك الشكل الخاص الذي وجد فيه هذا المفهوم عن العالم في مرحلة تاريخية معينة، هي القرن الثامن عشر. وهو فضلاً عن ذلك، يخلط بين هذه المادية وبين ذلك الشكل المبتذل العامي، الذي تستمر به مادية القرن الثامن عشر في عقول علما الطبيعيات والأطباء، والذي نادي به في العقد السادس المبشرون المتجولون: بوخنرو فوغت وموليشوت. ولكن المادية، شأنها شأن المثالية، قد مرت بعدة مراحل من التطور. فعند كل اكتشاف يفتح عهدًا حتى في

ميدان علم تاريخ الطبيعة،كان ينبغي حتمًا على المادية أن تغير شكلها. ومنذ أن فُسر التاريخ بدوره تفسيرًا ماديًا افتتح هنا أيضًا طريق جديد لتطور المادية.

إن مادية القرن المنصرم كانت في الغالب مادية ميكانيكية لأن الميكانيك، ولا سيما علم الميكانيك التعلق بالأجسام الصلبة (الأرضية والسماوية) – وباختصار – ميكانيك الجاذبية، كان العلم الوحيد الذي وصل في ذلك الوقت من بين جميع العلوم الطبيعية، إلى درجة معينة من الكمال. فالكيمياء كانت ما تزال ترتدي شكلاً ساذجًا ونظرية الفلوجيستون كانت ما تزال تسيطر فيها. والبيلوجيا كانت ما تزال في القماط: العضوية النباتية والحيوانية لم تُدرس إلا في خطوطها الكبرى، وقد عُللت بأسباب ميكانيكية بحتة. والإنسان، برأي ماديي القرن الثامن عشر، كان عبارة عن آلة كما كان الحيوان بنظر ديكارت. فتطبيق أصول الميكانيك بهذا الشكل الوحيد المطلق على العمليات التي من طبيعة كيماوية وعضوية، حيث لا تزال قوانين الميكانيك تفعل فعلها، ولكنها أُبعدت إلى الصف الأخير من قبل قوانين أخرى أرفع، هذا التطبيق إنما يؤلف أول نظرة ضيقة خاصة، ولكن لا مفر منها في ذلك الوقت، في المادية الكلاسيكة الفرنسية.

أما النظرة الضيقة الخاصة الثانية لهذه المادية، فهي عجزها عن فهم العالم بوصفه حركة تطور، بوصفه مادة تتطور تطورًا تاريخيًا متواصلاً. وهذا ما كان يتفق ووضع العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، وطريقة التفكير الفلسفي الميتافيزيقية، أي المنافية للديالكتيك، المرتبطة بهذا الوضع. إن الطبيعة في حركة دائمة: كان هذا معروفًا في ذلك الحين أيضًا. ولكن هذه الحركة، حسب المفهوم المنتشر في ذلك العصر، كانت تدور دائمًا في حلقة واحدة، وعلى هذه الصورة، بقيت من حيث الجوهر، في كان واحد: أنها كنت تسفر دائمًا عن النتائج نفسها. إن هذا المفهوم كان آنذاك لا مفر منه. فنظرية كانط، الخاصة بنشوء النظام الشمسي كانت قد ظهرت للتو ولم تبد بعد إلا شيئًا طريفًا. أما تاريخ تطور الأرض، الجيلوجيا، فكانت غير معروفة على الإطلاق. وفي ذلك الوقت لم يكن في مستطاع العلم بوجه عام أن يطرح فكرة نشوء الكائنات الحية الحالية عن طريق التطور الطويل الذي يؤدي إلى البسيط من المعقد. وعليه، كان لابد من المفهوم اللاتاريخي عن الطبيعة. وهذا النقص لا يمكن نسبته إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، مع العلم أن هيجل نفسه لم يغرب عليه هذا المفهوم.

إن الطبيعة عند هيجل، بوصفها "نقلاً" بسيطًا للفكرة، لا تستطيع أن تتطور في الزمن؛ فهي لا تستطيع أن توسع تنوعها إلا في المكان، وعلى هذا النحو تظهر، إذ أنها مضطرة إلى تكرار حركات التطور نفسها، جميع درجات التطور التي تحتوي

عليها، في آن واحد وواحدة بجانب الأخرى. وهذه الخرافة القائلة بالتطور في المكان وخارج الزمن – والزمن هو الشرط الأساسي لكل تطور – فرضها هيجل على الطبيعة في وقت بلغت فيه الجيولوجيا، وعلم الأجنّة، وفيزيولوجيا النباتات والحيوانات، والكيمياء العضوية، مستوى كافيًا، في وقت ظهرت فيه في كل مكان، على أساس هذه العلوم الجديدة، فرضيات عبقرية سبقت نظرية التطور التي ظهرت فيما بعد(مثلاً: جوته ولامارك). غير أن المنهج هكذا أمَر، وإرضاء للمنهج كان على الطريقة أن تخون نفسها.

وفي ميدان التاريخ ساد نفس انعدام المفهوم التاريخي للأشياء. وقد استلفت النظر النضال ضد بقايا القرون الوسطى. فالقرون الوسطى اعتبروها انقطاعًا بسيطًا في سير التاريخ، سببته البربرية العامة التي دامت ألف سنة. ولم يعر أحد اهتمامًا إلى النجاحات الكبيرة التي تحققت خلال القرون الوسطى: إلى اتساع الميدان الثقافي في أوروبا، إلى الأمم الكبيرة القادرة على الحياة، التي نشأت هنا بجوار بعضها البعض، وأخيرًا، إلى النجاحات التكنيكية الكبري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وبذلك غدا المفهوم الصحيح عن الصلة التاريخية الكبيرة شيئًا مستحيلاً، فكان التاريخ، في أفضل الأحوال، مجموعة من الأمثال والصور في خدمة الفلاسفة لا أكثر.

إن المبتذلين الذين أخذوا على عاتقهم في العقد السادس دور مروجي المادية في ألمانيا، لم يتجاوزوا في شيء حدود تعاليم معلميهم. والنجاحات الجديدة والجديدة التي حققتها العلوم الطبيعية لم تفدهم بشيء اللهم إلا في تقديم براهين جديدة ضد وجود خالق للكون. ولم تكن في أفكارهم حتى نية الاستمرار في تطوير النظرية. إن المثالية التي نضبت حكمتها في ذلك الحين نهائيًا والتي أصيبت بجرح مميت من قبل ثورة ١٨٤٨، إنما سرّها أن ترى المادية تسقط في ذلك الحين إلى درك أسفل. وكان فورباخ على خق تمامًا حين نفى عنه كل مسئولية بصدد هذه المادية؛ ولكنه لم يكن من حقه أن يخلط بين تعاليم المبشرين المتجولين وبين المادية على العموم.

ومع ذلك، هنا حالتان ينبغي ألا تغيبا عن البال. من ناحية، كانت العلوم الطبيعية في عهد فورباخ تمر بعملية اختمار شديد، لم تلق تكاملها النسبي الموضّح إلا خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة، وقد جمعت آنذاك كمية عظيمة لا سابق لها من المواد الجديدة للمعرفة، ولكنه لم يصبح بالإمكان إلا في الأزمنة الأخيرة، اكتشاف العلاقة وبالتالي إقامة الانتظام في هذه الفوضى من المكتشفات التي تتراكم بسرعة فائقة بعضها فوق بعض. والحقيقة أن فورباخ كان معاصرًا لثلاثة اكتشافات فائقة الأهمية، وهي اكتشاف الخلية، ونظرية تحول الطاقة، ونظرية التطور المسماة باسم

داروين. ولكن كيف تم للفيلسوف الذي كان يعيش منعزلاً في الريف أن يتتبع بدقة تقدم العلم حتى يتمكن من تقدير مثل هذه المكتشفات حق قدرها، في حين أن علماء الطبيعيات أنفسهم كانوا يشكون في ذاك العصر فيها أو أنهم كانوا لا يعرفون كيفية استخدامها؟ الذنب في ذلك إنما مرده فقط إلى أوضاع ألمانيا المؤسفة التي كانت تجعل كراسي تدريس الفلسفة يحتلها التافهون الاختياريون المتفلسفون وحدهم، في حين أن فورباخ، الذي كان أرفع من هؤلاء التافهين إلى ما لا حد له، كان عليه أن يحيا حياة الفلاحين وأن يقبع في قرية نائية. إذن ليس الذنب ذنب فورباخ إذا كان المفهوم التاريخي عن الطبيعة الذي غدا الآن ممكنًا والذي قضى على كل ما اتسمت به المادية الفرنسية من ضيق، قد بقى في غير متناوله.

ومن ناحية ثانية، كان فورباخ على حق تمامًا حين قال أن المادية العلمية الطبيعية وحدها دون غيرها "تؤلف أساس بناء المعرفة الإنسانية ولكن ليس البناء نفسه"، لأننا لا نحيا في الطبيعة وحدها، بل في المجتمع الإنساني أيضًا، وهذا الأخير له، كما للطبيعة، تاريخه في التطور وعلمه، فالمهمة، إذن، هي جعل علم المجتمع، أي مجموع العلوم المسماة بالعلوم التاريخية والفلسفية، متفقًا مع الأساس المادي وإعاده بنائه على هذا الأساس. غير أنه لم يُكتب لفورباخ إنجاز هذه المهمة. فقد ظل هنا، رغم "الأساس" غير طليق من أغلال المثالية القديمة، وقد أقر هو نفسه بذلك حين قال: "أن متفق تمامًا مع الماديين فيما يتعلق بالماضي ولست متفق معهم فيما يتعلق بالمستقبل". وهنا بالضبط، في المجال الاجتماعي، لم "يتقدم" فورباخ نفسه ولم يتجاوز وجهة نظره لعام ١٨٤٠ أو لعام ١٨٤٤، وهذه المرة أيضًا، كان ذلك على الأخص بسبب انعزاله الذي اضطره على أن يضع أفكاره في عزلة كاملة – وهو الذي كان يحتاج من حيث طابعه أكثر من أي فيلسوف آخر إلى أن يتصل بالمجتمع – بدلاً من أن يبدعها في لقاءات ودية أو عدائية مع من هم في منزلته. أما إلى أي درجة عاليى بقى مثاليًا في هذا المجال، فهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد.

لنلاحظ هنا أيضًا أن شتاركه يرى مثالية فورباخ حيث لا وجود لها.

"فورباخ مثالي، إنه يؤمن بتقدم الإنسانية" (ص١٩). "ومع ذلك، تبقى المثالية أساسًا، قاعدة لكل شيء، إن الواقعية فقط تقينا من الضلال حين نتابع مساعينا المثالية. أليست الشفقة، والحب، وخدمة الحقيقة والحق قوى مثالية؟" (ص VIII).

أولاً، تطلق المثالية هنا على شيء لا يعني سوى السعي إلى أهداف مثلي. ولكن هذه الأهادف لا ترتبط بالضرورة بمثالية كانط و"حكمه القاطع". إلا أن كانط نفسه قد أسمى فلسفته "المثالية السابقة للتجربة" لا لأنها تقول، فيما تقول، بالمثل الأخلاقية أيضًا، ولكن لأسباب أخرى يعرفها شتاركه طبعًا. إن الوهم القائل بأن جوهر المثالية

الفلسفية يتألف من الإيمان بمثل أخلاقية، أي اجتماعية، قد ولد خارج الفلسفة، عند التافهين ضيقي الأفق الألمان الذين التقطوا فتات المعرفة الفلسفية الضرورية لهم من أشعار شيلر. إن أحدًا لم ننتقد، بأشد مما أنتقد هيجل، "الحكم القاطع" العاجز الذي جاء به كانط (عاجز لأنه يطلب المستحيل ولا ينتهي بالتالي إلى أي شيء واقعي)، ولم يهزأ أحد بصورة أشد مما هزأ هيجل من ميل التافه الضيق الأفق إلى أحلام حول المثل التي لا تتحقق، هذا الميل الذي نشره شيلر (راجع، مثلاً، كتاب "الفينومينولوجيا" أي "علم الظاهرات"). ومع ذلك، كان هيجل مثاليًا كاملاً.

ثانيًا، لا يمكن في حال من الأحوال تجنب واقع أن كل ما يحفز الإنسان للنشاط، إنما يجب أن يمر بدماغه: حتى الأكل والشرب يبدأهما الإنسان بتأثير الشعور بالجوع والعطش الذي ينعكس ف دماغه، ويكف عن الأكل والشرب عندما ينعكس في دماغه الشعور بالشبع. إن تأثيرات العالم الخارجي على الإنسان تنطبع في دماغه، وتنعكس فيه على شكل أحاسيس، وأفكار واندفاعات، ورغبات، وبالاختصار، على شكل "المساعي المثلى" وتغدو على هذا الشكل "القوى المثلى". وإذا كان هذا الشخص يتابع "المساعي المثلى" ويعترف بتأثير "القوى المثلى" فيه، وكان هذا كافيًا من أجل أن يجعل منه مثاليًا، فإن كل شخص متطور تطورًا عاديًا إلى حد ما، إنما هو مثالي بحكم الطبيعة، ويبقى من غير المفهوم شيء واحد، هو كيف يمكن أن يكون هناك ماديون؟

ثالثًا، إن الاعتقاد بأن الإنسانية – في الوقت الحاضر على الأقل – تسير بوجه عام إلى الأمام، لا يمت بصلة على الإطلاق إلى التضاد بين المادية والمثالية. إن الماديين الفرنسيين قد تمسكوا تقريبًا تمسك المتعصبين بهذا الاعتقاد – ولا أقل من فولتير وروسو، ناصري التأليه السببي – وقدموا له في غالب الأحيان أكبر التضحيات الشخصية. وإذا كان أحد قد كرس حياته كلها لأجل "خدمة الحقيقة والحق" – بمعنى الكلمة الجيد – فهو ديدرو مثلاً. وحين يسمي شتاركه كل ذلك مثالية، فإنه لا يبين إلا أن كلمة المادية، ومعها كل التضاد بين الاتجاهين الاثنين، قد فقدت عنده كل معنى.

إن شتاركه يتراجع هنا في الواقع – ولو عن غير إدراك – تراجعًا لا يغتفر، أمام الوهم الملازم للتافع ضيق الأفق ضد اسم المادية، هذا الوهم الذي تأصل في التافه الضيق الأفق بتأثير افتراء الكهنة على المادية تأثيرًا دام لسنوات طويلة. إن التافه الضيق الأفق يفهم من المادية الشره، والسكر، والشهوة، والملذات الجسدية، والغرور، وحب المال، والبخل، والطمع، والركض وراء الأرباح، والمضاربات في البورصة – أي باختصار – كل المآثم الخسيسة التي يرتكبها هو نفسه خفية. ويفهم

من المثالية الإيمان بالفضيلة، والحب للإنسانية جمعاء، وبوجه عام، الإيمان "بالعالم الأفضل" الذي ينادي به أمام الآخرين، ولكنه هو نفسه لا يعتقد به إلا حين يتوجب عليه أن يتجتاز مرحلة الإفلاس أو الصداع بعد السكر التي تتبع بالضرورة تبذيره "المادي" المعتاد. وهو يردد، عند ذلك، أغنيته المفضلة: ما هو الإنسان؟ نصف حيوان ونصف ملاك.

أما فيما عدا ذلك، فإن شتاركه يحاول بجد أن يدافع عن فورباخ دون حملات ونظريات الأساتذة الذين يضحون في الوقت الحاضر في ألمانيا باسم الفلاسفة. وهذا، بالطبع، أمر هام بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بالذرية المنحطة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية؛ وقد كان هذا يبدو ضروريًا لشتاركه نفسه. ولكننا نعفي القاريء منه.

٣

إن مثالية فورباخ بالحقيقة تنكشف حالما ننتقل إلى فلسفته في الأخلاق والدين. إن فورباخ لا يريد مطلقًا أن يلغي الدين؛ إنما يريد أن يحسنه. والفلسفة ذاتها ينبغي أن تذوب في الدين.

"إن مراحل الإنسانية لا تتميز الواحدة عن الأخرى إلا بالتبدلات الدينية. فالحركة المعنية لا تبلغ أساسها إلا بعد أن تدخل عميقًا في قلب الإنسان. والقلب ليس شكلاً للدين، ولذلك لا يجوز القول أن الدين يجب أن يكون في القلب أيضًا، فهو جوهر الدين" (ورد كتاب شتاركه، ص١٦٨)

فالدين تبعًا لنظرية فورباخ، هو علاقة قلبية بين الإنسان والإنسان قائمة على العاطفة، علاقة كانت حتى الآن تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع – بواسطة إله واحد أو عدة آلهة، هذه الانعكاسات الخيالية للصفات الإنسانية – وتجدها الآن، مباشرة ودون أي وسيط، في الحب بين "أنا" و"أنت". وهكذا يصبح الحب الجنسي، في النهاية، عند فورباخ أحد الأشكال الرفيعة، إذا لم يكن أرفعها لاعتناق دينه الجديد.

إن العلاقات بين الناس القائمة على العاطفة، ولا سيما العلاقات بين الجنسين، موجودة منذ أن وُجد الناس. أما الحب الجنسي خاصة، فقد أرتدى في بحر القرون الثمانية الأخيرة أهمية واحتل مكانًا أصبح معهما المحور اللازم الذي يدور حوله كل الشعر. إن الأدسان الوضعية القائمة تنحصر في كونها تعطي أسمى تقديس لتنظيم الحب الجنسي من قبل الدولة، أي قوانين الزواج، ومن الممكن أن تختفي هذه الأديان كليًا منذ الغد، دون أن يطرأ أي تبديل على الحب وعلى الصداقة. فالدين المسيحي في فرنسا قد اختفى حقًا من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٨ إلى حد أن نابليون نفسه لم يستطع أن يعيده إلا بصعوبة ومقاومة. ومع ذلك لم تظهر، طوال هذه المدة من الزمن، أي حاجة إلى الاستعاضة عنه بشيء من نوع الدين الجديد الذي أعلنه فورباخ.

إن مثالية فورباخ تتلخص هنا في أنه لا يعتبر جميع علاقات الناس القائمة على الميل المتبادل، أي الحب الجنسي، والصداقة والشفقة، ونكران الذات ...إلخ، كما هي بذاتها، دون الذكريات المرتبطة بدين خاص يرجع، حسب رأيه أيضًا، إلى الماضي. فهو يدعي أن هذه العلاقات لا تبلغ كل قيمتها إلا بعد تقديسها بكلمة الدين. والشيء الرئيسي بالنسبة إليه ليس وجود هذه العلاقات الإنسانية البحتة بل نظرة الناس إليها نظرتهم إلى دين جديد حقيقي. وهو لا يوافق على أن يعترف بقيمتها

الكاملة إلا حين تطبع بخاتم الدين. وكلمة (Religion) (الدين) تتحد من فعل (Related) (متصل) وكانت تعني في البدء الصلة. وعليه فإن كل صلة متبادلة بين شخصين هي دين. وأمثال هذه التلاعبات في أصل الكلمات تؤلف آخر مخرج للفلسفة المثالية. ينسب إلى الكلمات لا المعني الذي اكتسبته خلال التطور التاريخي لاستخدامها الفعلي، بل المعنى الذي كان ينبغي أن تأخذه تبعًا لأصلها اللغوي. وكي لا تزول من اللغة كلمة الدين العزيزة على الذكريات المثالية، يرفع إلى مصاف "الدين" الحب الجنسي، والعلاقات بين الجنسين. فهكذا تمامًا كان يحاكم في الأربعينات الإصلاحيون الباريسيون من اتجاه لويس بلان، الذين كانوا يتصورون أيضًا الإنسان بلا دين كأنه وحش، والذين كانوا يقولون لنا:

"Don, l'athéisme c'est votre reliogion".

"إن الإلحاد إنما هو دينكم".

وحين سعى فورباخ إلى إقامة الدين الحقيقي على أساس مفهوم عن الطبيعة، مادي في جذوره، فهذا أشبه بالذي أعتبر الكيمياء الحديثة إنما هي الكيمياء الحقيقية. وإذا كان الدين يستطيع أن يستغني عن إله، فإن الكيمياء تستطيع أيضًا أن تتخلي عن الحجر الفلسفي، وعلاوة على ذلك توجد صلة وثيقة بين الكيمياء والدين. إن الحجر الفلسفي ينطوي على كثرة من الخصائص تشبه خصائص الإله، وقد أسهم الكيميائيون الإغريق والمصريون، خلال القرنين الأولين بعد الميلاد، في وضع المذهب المسيحي كما توضح ذلك في المعطيات التي قدمها كوب وبيرتلو.

إن تأكيد فورباخ أن "مراحل الإنسانية لا تتميز الواحدة عن الأخرى إلا بالتبدلات الدينية" هو خطأ محض. فإن الانعطافات التاريخية الكبرى قد حدثت دون أن تكون مصحوبة بتبدلات دينية إلا بمقدار ما تؤخذ في الحسبان أديان العالم الثلاثة القائمة حتى الآن: البوذية والمسيحية والإسلام. والأديان القديمة التي نشأت عفويًا بين القبائل والأمم، لم يكن لها طابع الدعاية، وكانت تفقد كل قدرة على المقاومة منذ أن يتحطم استقلال القبائل والشعوب المعنية. وعند الجرمانيين كان يكفي لحدوث ذلك اتصال بسيط مع الإمبراطورية الرومانية العالمية التي بدأت تتفسخ، ومع دينها المسيحي العالمي الذي اعتنقته روما للتو، والذي كان يستجيب لوضعها الاقتصادي والسياسي والروحي. وفيما يخص هذه الأديان العالمية وحسب، التي نشأت بصورة اصطناعية إلى هذا الحد أو ذاك، ولا سيما فيما يختص بالمسيحية والإسلام، يمكن القول أن الحركات التاريخية العامة تصطبغ بصبغة دينية. ولكن حتى في مجال انتشار المسيحية، لا تصطبغ الثورات التي لها أهمية حقًا، بهذه الصبغة إلا في المراحل الأولى من نضال البرجوازية لأجل تحررها، في الحقبة الممتدة من القرن

الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ضمنًا. وهذا لا يُفسر، كما يعتقد فورباخ، بصفات قلب الإنسان وحاجته إلى الدين، بل يُفسر بكل تاريخ القرون الوسطى التي لم تعرف سوى شكل واحد من الأيديولوجية: الدين واللاهوت. ولكن، في القرن الثامن عشر، حين بلغت البرجوازية من القوة ما يكفي لكي تكوّن أيديولوجية خاصة بها، مناسبة لوضعها الطبقي، قامت بثورتها الكبرى والكاملة، الثورة الفرنسية، مستعينة بالأفكار الحقوقية والسياسية فقط، غير مهتمة بالدين إلا بقدر ما يعيق طريقها. ولكنه لم يخطر في بالها أن تستعيض عن الدين القديم بدين جديد ما. ومعروف أي إخفاق مُني به روبسبيير في هذا المجال.

إن إمكانية إبراز المشاعر الإنسانية البحتة في علاقاتنا مع أمثالنا ضئيلة إلى حد كاف في مجتمع قائم على تضاد الطبقات والسيطرة الطبقية، وفي مجتمع نحن مضطرون إلى العيش فيه الآن، فليس لنا أي سبب لكي تقلل أيضًا وأيضًا من هذه الإمكانية، وذلك برفع هذه المشاعر إلى مستوى الدين. وعلى هذه الصورة تمامًا، غمّض علينا علم التاريخ الدرجا، ولا سيما في ألمانيا، فهم المعارك الطبقية التاريخية الكبرى، ولسنا في حاجة لجعل هذا الفهم مستحيلاً تمامًا بتحويل تاريخ هذا النضال إلى ملحق بسيط لتاريخ الكنيسة. ومن هذا وحده نرى كيف ابتعدنا اليوم عن فورباخ. إن "أجمل مقاطع" مؤلفاته التي تمجد الدين الجديد، دين الحب، تستحيل اليوم حتى قراءتها.

والدين الوحيد الذي يدرسه فورباخ دراسة معمقة إنما هو المسيحية، الدين العالمي للغرب، القائم على التوحيد. وهو يبين أن الإله المسيحي ليس سوى الانعكاس الخيالي للإنسان. بيد أن هذا الإله هو، بدوره، نتاج حركة طويلة من التجريد، والخلاصة المكثفة لعدد كبير من الآلهة القدامى عند القبائل والأمم. وكذلك الإنسان، الذي هذا الإله هو انعكاس له، ليس إنسانًا حقيقيًا، ولكنه مجرد خلاصة مماثلة لعدد كبير من الناس الحقيقين، إنه إنسان مجرد، أي أنه بالتالي، صورة فكرية أيضًا. وفورباخ نفسه الذي يبشر، في كل صفحة، بالانغماس في الشهوات الجسدية ويدعونا إلى الاستغراق في العالم الملموس والواقع، يسقط في التجريد الكامل، حين يضطر إلى الحديث عن العلاقات بين الناس، غير العلاقات الجنسية.

إن فورباخ لا يرى في هذه العلاقات سوى جانب واحد – الأخلاق. وهنا يذهلنا من جديد فقر فورباخ المدهش بالمقارنة مع هيجل. أن علم الأخلاق عند هيحل أو نظريته الأخلاقية هي فلسفة الحقوق، وهي تحتوي على: ١- الأخلاق المجردة، ٢- السلوك الأخلاقي، ٣- ميدان الأخلاق الذي يشمل بدوره: العائلة والمجتمع المدني والدولة. وبقدر ما يتسم الشكل هنا بالمثالية، بقدر ما يكون المحتوى واقعيًا.

وإلى جانب الأخلاق، يشمل هذا المحتوى كل ميدان الحقوق، والاقتصاد، والسياسة. أما عند فورباخ فالأمر بالعكس تمامًا. فهو من ناحية الشكل واقعي، إذ يتخذ نقطة الانطلاق الإنسان، ولكنه لا ينبس ببنت شفة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الإنسان، ولهذا يظل الإنسان عند فورباخ نفس الإنسان المجرد الذي يتمثل في فلسفة الدين. هذا الإنسان لم تحمله أية امرأة في أحشائها، بل انبثق عن إله الأديان التوحيدية كما تنبثق الفراشة من الشرنقة. ولذا لا يعيش هذا الإنسان في عالم واقعي، متطور تاريخيًا ومعين تاريخيًا. ورغم أنه على صلة مع أناس آخرين، إلا أن كل واحد منهم مجرد بقدر تجرده هو نفسه. في فلسفة الدين نميز على الأقل بين الرجل والمرأة. ولكن هذا الفرق الأخير يختفي في الأخلاق. صحيح أننا نجد عند فورباخ أحيانًا موضوعات مثل هذه:

"في القصور يفكرون غير ما يفكرون في الأكواخ". – "إذا لم تكن لديك، بسبب من الجوع والبؤس، أي مواد غذائية في الجسم، فليس لديك أيضًا أي غذاء للأخلاق لا في رأسك ولا في مشاعرك ولا في قلبك". – "ويجب أن تصبح السياسة دينًا" ...إلخ.

ولكن فورباخ لا يدري مطلقًا كيف يستعمل هذه الموضوعات، فهي عنده مجرد تعبير، وشتاركه نفسه يضطر إلى الاعتراف بأن السياسة بالنسبة لفورباخ مجال مستحيل المنال، وأن "العلم عن المجتمع، علم الاجتماع Terre – incognita (أرض مجهولة)". وبنفس القدر يبدو لنا فورباخ سطحيًا بالمقارنة مع هيجل فيما يتعلق بمعالجة التضاد بين الخير والشر.

كتب هيجل: "هناك أناس يعتقدون أنهم يعرضون فكرة عميقة جدًا حين يقولون: الإنسان بطبيعته خيّر؛ ولكنهم ينسون أن فكرة أعمق بكثير ترد في هذه الكلمات: الإنسان بطبيعته شرير".

فإن الشر عند هيجل، هو الشكل الذي تتجلي فيه القوة المحركة للتطور التاريخي. ولهذه الفكرة معنيان: من ناحية، كل خطوة جديدة إلى الأمام تظهر بالضرورة كأنها إهانة لشيء مقدس، عصيان على الوضع القديم، البالي، ولكنه المقدس بفعل العادة. ومن ناحية أخرى، منذ ظهور التناقض بين الطبقات، غدت نزوات الناس الشريرة: الطمع والتعطش إلى السلطة، روافع التطور التاريخي. والبرهان المتواصل لذلك هو، مثلاً، تاريخ الإقطاع والبرجوازية. غير أن فورباخ لا تخطر حتى في باله دراسة الدور التاريخي للشر الأخلاقي. فالميدان التاريخي بالنسبة له غير لائق ولا مريح على وجه العموم وحتى قوله:

"حين خرج الإنسان من أحشاء الطبيعة، لم يكن إلا كائنا طبيعيًا صرفًا، لا إنسانًا. فالإنسان إنما هو نتائج الإنسان والثقافة والتاريخ" حتى هذا القول يبقى عنده عقيمًا للغاية.

ومفهوم، بعد كل ما سبق، أن ما يقوله لنا فورباخ عن الأخلاق شيء هزيل جدًا. الإنسان المفطور على السعي إلى السعادة، ولذلك يجب أن يكون هذا السعي أساسًا للأخلاق، كل أخلاق، ولكن السعي إلى السعادة يخضع للتصليح من جهتين. أولاً، من حيث العواقب الطبيعية لأفعالنا: النشوة يتبعها الصداع والإفراط الذي أصبح عادة يتبعه المرض. ثانيًا، من حيث عواقبها الاجتماعية: إذا لم نحترم في الآخرين نفس السعي إلى السعادة، قاموا وأعاقوا سعينا إلى السعادة. ينجم عن هذا أننا، إذا أردنا أن نرضي سعينا إلى السعادة. وجب علينا أن نعرف كيف نوازن، بصورة صحيحة، عواقب أفعالنا. وأن نحترم، علاوة على ذلك، حق الآخرين المتساوي في السعي ذاته. إن قواعد الأخلاق الأساسية عند فورباخ، التي تنجم عنها جميع القواعد الأخرى، إذن، التضييق العقلاني بالنسبة لأنفسنا والحب – الحب دائمًا! – في العلاقات مع الآخرين. ولا تستطيع إخفاء حقارة وتفاهة هاتين الموضوعتين أو الثلاث لا محاكمات فورباخ الظريفة جدًا ولا مدائح شتاركه المفرطة.

إن الفرد لا يهتم إلا بنفسه، فهو لا يرضي سعيه إلى السعادة إلا في حالات نادرة، وليس ذلك دائمًا في مصلحته أو في مصلحة آخر من أمثاله. يجب أن تكون عنده علاقات مع العالم الخارجي، ووسائط من أجل تلبيه حاجاته: الغذاء، فرد من الجنس الآخر، كتب، تسليات، مناقشات، نشاط، أشياء للاستهلاك، ومواضيع للعمل. واحد من اثنين: إن الأخلاق عند فورباخ، إما تفترض مسبقًا أن جميع هذه الوسائط والأشياء من أجل تلبية الحاجات موجودة بلا شك تحت تصرف أي إنسان، وإما تغدق عليه نصائح جميلة ولكنها لا تطبق، وحينئذ لا تعدل دخان طلقة من بندقية عند أولئك المحرومين من هذه الوسائط وفورباخ نفسه يقول عن هد بصراحة:

"في القصور يفكرون غير ما يفكرون في الأكواخ". "إذا لم تكن لديك، بسبب من الجوع والبؤس، أي مواد غذائية في الجسم، فليس لديك أيضًا أي غذاء للأخلاق لا في رأسك ولا في مشاعرك ولا في قلبك".

وهل الحال أفضل فيما يتعلق بالحق المتساوي لجميع الناس في السعادة؟ إن فورباخ يطالب بهذا الحق بلا قيد ولا شرط ويعتبره ضروريًا في كل زمان وكل ظرف. ولكن منذ متى اعترف الجميع بهذا الحق؟ وهل الحق المتساوي لجميع الناس في السعادة كان يومًا موضع بحث في الزمان الغابر بين العبيد ومالكيهم، أو في القرون الوسطى بين الفلاحين الأقنان والبارونات؟ ألم يكن سعي الطبقات المضطهدة إلى

السعادة، مُضحى به بلا هوادة و"على أساس شرعي" لسعي الطبقات السائدة نفسه؟
- أجل كان، ولكن هذا كان لا أخلاقيًا، أما اليوم فالحق المتساوي معترف به – معترف به قولاً، منذ أن رأت البرجوازية نفسها مضطرة في غمرة النضال ضد الإقطاعية ومن أجل تطوير الإنتاج الرأسمالي إلى إلغاء جميع امتيازات المراتب، أي الامتيازات الشخصية، وإقرار المساواة في الحقوق الشرعية للفرد أولاً في نطاق الحقوق الخاصة ومن صم إقرارها بالتدريج في ميدان حقوق الدولة. ولكن السعي إلى السعادة يحتاج أقل ما يحتاج إلى الحقوق المثى، ويحتاج أكثر ما يحتاج إلى الوسائل المادية؛ أما الإنتاج الرأسمالي فيهتم بألا يكون للأغلبية الساحقة من الأفراد المتساويين في الحقوق إلا الشيء القليل الضروري لحياة بائسة جدًا. وعليه، من المشكوك فيه أن تحترم الرأسمالية الحق المتساوي للأغلبية في السعادة، أكثر مما كانت تحترمه العبودية والإقطاعية. وهل الوضع أحسن فيما يتعلق بالوسائط الروحية لتأمين السعادة، وبوسائط التعليم، أليس "معلم المدرسة المنتصر في معركة سادوفا" نفسه إلا شخصية خرافية؟

وأكثر من ذلك، أن بورصة الأوراق المالية تبعًا لنظرية الأخلاق عند فورباخ، إنما هي معبد أسمى الأخلاق، شرط أن تكون فيه المضاربة بشكل لبق ذكي. وإذا كان سعيي إلى السعادة يقودني إلى البورصة، وإذا كنت أعرف كيف أزن فيها جيدًا نتائج أفعالي بحيث أنها لا تعود عليّ إلا بالملاذ ولا تتسبب لي بأي خسارة، أي إذا كنت أربح دومًا، عند ذلك تكون وصية فورباخ قد تحققت. ولاحظوا، أنني إذ ذاك لا أعيق قريبي أبدًا في سعيه إلى السعادة. فقريبي، مثله مثلي، قد جاء إلى البورصة بملء إرادته، وهو، إذ يجري معي صفقة مضاربة، يتبع، مثلما أفعل أنا، سعيه إلى السعادة. وإذا خسر نقوده، فذلك يدل على لا أخلاقية أفعاله، لأنه أخطأ في وزن عواقبها. فإني أستطيع، إذ أجعله أن يحمل الجزاء الذي يستحقه، أن أقف بكل فخر موقف رادامانت الأزمنة الحديثة. والحب يسود أيضًا في البورصة، إذ أنه ليس بجملة عاطفية وحسب؛ إن كل فرد يرضي سعيه إلى السعادة بمساعدة الغير، وهذا بالضبط ما يجب أن يفعله الحب، وفي ذلك يتقو تحقيقه العملي. فإذا حسبت بصورة جيدة عواقب عملياتي، أي إذا لعبت بنجاح، أكون قد تقيدت بدقة بكل متطلبات أخلاق فورباخ، وأغتنيت فضلاً عن ذلك. وبتعبير آخر، أيًا كانت رغبات فورباخ ونواياه، فإن أخلاقه تبدو أنها فصّلت على قياس المجتمع الرأسمالي الحالي.

ولكن الحب! – نعم، الحب هو في كل مكان وزمان صانع المعجزات عند فورباخ، وينبغي له أن يساعد في التغلب على جميع مصاعب الحياة العملية – وهذا في مجتمع مقسم إلى طبقات ذات مصالح متناقضة تمامًا! وعليه، إن فلسفته تفقد آخر ما

يبقى لها من طابعها الثوري، ولا تبقى غير اللازمة القديمة: أحبوا بعضكم بعضًا، وتعانقوا دون تمييز في الجنس والوضع – أنه ثمل المصالحة العامة!

وبالاختصار، حدث لنظرية الأخلاق عند فورباخ مثل ما حدث لجميع النظريات التي تقدمتها. فهي مفصلة لجميع الأزمنة، ولجميع الشعوب، ولجميع الأوضاع، ولهذا السبب بالضبط ليست صالحة للتطبيق في أي وقت وفي أي مكان. وتظل عاجزة إزاء العالم الواقعي مثل الحكم القاطع عند كانط. والواقع، إن كل طبقة وحتى كل مهنة، لها أخلاقها الخاصة بها وهي فضلاً عن ذلك تخالفها كلما استطاعت إلى ذلك سبيلاً دون أن تتعرض للعقاب. أما فيما يتعلق بالحب الذي يتوجب عليه أن يوحّد كل شيء، فهو يتجلى في الحروب، والمنازعات، والمخاصمات، والخلافات البيتية، والطلاق، والحد الأقصى من استغلال بعضهم للآخرين.

فكيف أمكن إذن، أن تبقى بالنسبة لفورباخ نفسه، دون أي نتيجة على الإطلاق، تلك الدفعة القوية التي أعطاها فورباخ للحركة الفكرية؟ ذلك بكل بساطة لأن فورباخ لم يجد الطريق الذي يقوده من ملكوت التجريد الذي كان يكرهه فورباخ نفسه حتى الموت، نحو العالم الحقيقي الحي. فهو يتمسك بكل قواه بالطبيعة والإنسان. ولكن الطبيعة والإنسان يظلان بالنسبة له كلمتين فقط. إنه لا يستطيع أن يقول شيئًا واضحًا عن الطبيعة الحقيقية ولا عن الإنسان الحقيقي. وللانتقال من الإنسان المجرد كما يتصور فورباخ إلى الناس الحقيقين الأحياء، كان لابد من دراسة هؤلاء الناس في أفعالهم التاريخية. ولكن فورباخ كان يعارض ذلك بعناد، ولذلك فإن عام ١٨٤٨ الذي لم يفهمه، لم يعن له سوى القطيعة النهائية مع العالم الواقعي، والانتقال إلى العزلة المطلقة. والذنب في ذلك يرجع بصورة رئيسية إلى العلاقات الاجتماعية الألمانية نفسها، التي أدت به إلى هذه النهاية التي يرثى لها.

غير أن الخطوة التي لم يخطها فورباخ كان لابد مع ذلك من خطوها. فإن عبادة الإنسان المجرد التي تؤلف نواة الدين الجديد الفورباخي، كان يجب الاستعاضة عنها بالعلم عن الناس الحقيقيين وتطورهم التاريخي. وهذا التطوير اللاحق لوجهة نظر فورباخ الذي يتجاوز نطاق فلسفة فورباخ، إنما بدأه ماركس عام ١٨٤٥ في كتابه "العائلة المقدسة".

٤

لقد كان شتراوس وباور وشتيرنر وفورباخ فروع الفلسفة الهيجلية بقدر ما لم يبارحوا الميدان الفلسفي. فشتراوس، بعد كتابه "حياة يسوع" و"العقائد" انصرف إلى الأدب التاريخي الكنسي والفلسفي على طريقة رينان. أما باور، فأنه لم يكتب شيئًا مهمًا إلا في ميدان تاريخ نشوء المسيحية. وشتيرنر ظل حدثًا طريقًا بسيطًا حتى بعد أن خلطه باكونين ببرودون وعمّد هذا الخلط باسم "الفوضوية". إن فورباخ وحده كان فيلسوفًا مرموقًا. ولكن فورباخ لم يستطع أن يتخطى نطاق الفلسفة التي أدعت أنها علم العلوم وأنها تحوم فوق جميع العلوم على اختلافها وتجمع بينها في كل واحد – لأن هذه الفلسفة ظلت في عينيه شيئًا مقدسًا لا يجب أن يُمس – وليس هذا وحسب، بل وقف أيضًا بوصفه فيلسوفًا في منتصف الطريق، إذ كان ماديًا من تحت ومثاليًا من فوق. وهو لم يتغلب على هيجل بسلاح النقد، بل طرحه جانبًا كشيء غير صالح للاستعمال؛ في حين أنه هو نفسه لم يستطع أن يجابه ثورة المنهج الهيجلي الموسوعية بشيء إيجابي غير دين منتفخ، هو دين الحب، وأخلاق هزيلة عاجزة.

ولكن مع انحلال المدرسة الهيجلية. نشأ اتجاه آخر أيضًا، وهو الوحيد الذي أتي حقًا أكله. وهذا الاتجاه مرتبط بصورة رئيسية باسم ماركس*.

وهنا أيضًا حدثت القطيعة مع فلسفة هيجل عن طريق العودة إلى وجهة النظر

---

*أجيز لنفسي هنا إيضاحًا شخصيًا واحدًا. لقد أشاروا حديثًا غير مرة، إلى إسهامي في وضع هذه النظرية. ولهذا، أراني مضطرًا هنا إلى قول بعض الكلمات لتوضيح هذه المسألة. فأنا لا أستطيع أن أنكر أنني اشتركت بصورة مستقلة إلى حد ما، وأثناء تعاوني خلال أربعين سنة مع ماركس، سواء في تثبيت النظرية التي نتكلم عنها أو في وضعها على الأخص. ولكن الجزء الأكبر من الأفكار الأساسية الموجهة، وخاصة في الميدان الاقتصادي والتاريخي، ولا سيما فيما يتعلق بصياغتها الواضحة النهائية، إنما هي ترجع إلى ماركس. وما أسهمت به أنا، كان بإمكان ماركس أن يفعله بكل سهولة بدوني، باستثناء ميدانين أو ثلاثة من الميادين الخاصة. ولكن ما فعله ماركس، ما كان في مستطاعي أن أقوم به أبدًا. إن ماركس كان أعلى منا جميعًا، وكان يرى أبعد وأوسع وأسرع منا جميعًا. إن ماركس كان عبقريًا، أما نحن فكنا، على أكثر تقدير، موهوبين. ولولاه لكانت نظريتنا بعيدة عما هي عليه اليوم. ولهذا تحمل اسمه بجدارة

المادية. وهذا يعني أن أنصار هذا الاتجاه قد قرروا أن يدركوا العالم الحقيقي – الطبيعة والتاريخ – كما يبدو لكل من ينظر إليه بدون أوهام مثالية مسبقة؛ وقد عزموا على التضحية بلا رحمة بكل وهم مثالي لا يتفق مع الوقائع المأخوذة في علاقاتها الخاصة بها، لا في أي علاقة خيالية. والمادية لا تعني بوجه عام أكثر من ذلك. ولم يتميز الاتجاه الجديد إلا بأنهم لأول مرة نظروا جديًا إلى المفهوم المادي عن العالم وطبقوه بانسجام – من حيث الخطوط الأساسية على الأقل – في جميع ميادين المعرفة التي نبحثها.

ولم يطُرح هيجل جانبًا بكل بساطة. بل على العكس، فقد أُخذ الجانب الثوري من فلسفته، المُبين فيما سبق، أي الطريقة الديالكتيكية نقطة انطلاق. ولكن هذه الطريقة بشكلها الهيجلي لم تكن صالحة. فالديالكتيك عند هيجل هو تطور الفكرة التلقائي. إن الفكرة المطلقة لا توجد – ولا يتعرف أين – منذ الأزل فحسب ولكنها أيضًا روح كل العالم القائم الحقيقية الحية. وهي تتطور لتعود إلى نفسها من خلال كل الدرجات التمهيدية، المبينة مفصلاً في كتاب "المنطق"، وكل هذه الدرجات داخلة في الفكرة. ثم إن هذه الفكرة المطلقة "تنقل" نفسها وتتحول إلى طبيعة، حيث لا تدرك ذاتها، وترتدي شكل ضرورة طبيعية، وتمر بطور جديد وتعود أخيرًا إلى إدراك ذاتها في الإنسان. وفي التاريخ ينطلق هذا الإدراك الذاتي من جديد من الحالة البدائية حتى تعود الفكرة المطلقة تمامًا إلى نفسها في فلسفة هيجل. فالتطور الديالكتيكي الذي يظهر في الطبيعة والتاريخ، أي العلاقة السببية للارتقاء من الأدنى إلى الأعلى عبر جميع التعرجات وجميع الخطوات المؤقتة إلى الوراء، إن هذا التطور ليس عند هيجل سوى انعكاس لحركة الفكرة، لهذه الحركة الذاتية التي تجري منذ الأزل في مكان مجهول ولكنها تجري، على كل حال، بشكل مستقل عن كل دماغ إنساني مفكر. إن هذا التحريف الفكري هو ما كان يجب القضاء عليه. وعندما عدنا إلى وجهة النظر المادية، رأينا من جديد في المفاهيم الإنسانية، انعكاسات الأشياء الواقعية بدلاً من أن نرى في الأشياء الواقعية انعكاسات هذه الدرجات أو تلك للفكرة المطلقة. وبذلك أصبح الديالكتيك علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر الإنساني: مجموعتان من القوانين المتشابهة من حيث جوهرها، ولكنها مختلفة في تعبيرها، بمعنى أن الدماغ الإنساني يستطيع أن يطبقها بوعي، في حين أنها في الطبيعة – وحتى الآن في الغالب في التاريخ الإنساني أيضًا – تشق طريقًا لنفسها بصورة غير واعية، على شكل ضرورة خارجية، من خلال تتابع لا نهاية له من الصدف الظاهرة. وعليه لم يغد ديالكتيك المفاهيم نفسه سوى الانعكاس الواعي لحركة العالم الواقعي الديالكتيكية. ومع ذلك، انقلب ديالكتيك هيجل، أو على الأصح، أوقف على رجليه من جديد لأنه كان في ما مضى يقف

على رأسه. وهذا الديالكتيك المادي الذي كان منذ سنوات كثيرة أحسن أدوات عملنا وأمضى سلاح في يدنا، لم نكتشفه وحدنا وحسب، وهذا شيء تجدر الإشارة إليه؛ بل أكتشفه أيضًا من جديد وبشكل مستقل عنا وحتى عن هيجل عامل ألماني يدعي يوسف ديتسغن*.

وبذلك اُستعيد الجانب الثوري من الفلسفة الهيجلية، وحُرر في الوقت نفسه من غلافه المثالي الذي حال عند هيجل دون تطبيقه بانسجام. إن الفكرة الكبرى الأساسية – القائلة أن العالم لا يتكون من أشياء جاهزة منجزة، بل يتكون من مجموعة من تفاعلات، حيث الأشياء، التي تبدو ثابتة، وكذلك صورها في الرأس، أي المفاهيم، تتغير على الدوام، تنشأ وتزول، وحيث التطور التصاعدي يشق في آخر المطاف طريقًا لنفسه رغم جميع الصدف الظاهرة ورغم الخطوات المؤقتة إلى الوراء – إن هذه الفكرة الكبرى الأساسية قد نفذت عميقًا، منذ هيجل، إلى الوعي العام، بحيث أنه يكاد لا يعمد أحد إلى دحضها في شكلها العام. ولكن الاعتراف بها قولاً شيء، وتطبيقها في كل حال بمفردها وفي كل ميدان معين للبحث هو شيء آخر. وإذا تمسكنا دائمًا في البحث بوجهة النظر هذه، فإن طلب الحلول الحاسمة والحقائق الخالدة يفقد، بالنسبة لنا، كل معنى إلى الأبد؛ ونحن لا ننسى أبدًا أن كل معارفنا المكتسبة محدودة بالضرورة وتحدها الظروف التي نكتسبها فيها. ومع ذلك لم يبق الآن من الممكن أن تثير في نفوسنا الاحترام تلك المتضادات المستعصية على الميتافيزيقا القديمة التي لا تزال مع ذلك واسعة الانتشار حتى الآن، كالمتضادات بين الحقيقة والخطأ، بين الخير والشر، بين التشابه والاختلاف، بين الضرورة والصدفة. ونحن نعلم أن لهذه المتضادات قيمة نسبية فقط: أي أن ما هو معترف به في الوقت الحاضر كحقيقة، له جانبه الخاطيء المختفي الآن ولكنه يظهر مع الزمن؛ والمثل بالمثل، فإن ما هو معترف به الآن كخطأ، له جانبه الحقيقي الذي كان من الممكن اعتباره سابقًا كحقيقة؛ وأن ما يعتبر ضروريًا يتألف بكامله من صدف بحتة، وأن ما يدعي بالصدفة إنما هو الشكل التي تتستر وراءه الضرورة، وهكذا دواليك.

إن الطريقة القديمة في البحث والتفكير التي يسميها هيجل "ميتافيزيقية" والتي قامت بصورة رئيسية بدراسة الأشياء المعتبرة جاهزة منتهية ثابتة والتي ما زالت بقاياها راسخة في العقو بثبات، قد كان لها في زمانها تبرير تاريخ كبير، فقد كان يترتب بحث الأشياء قبل أن يكون في المستطاع البدء ببحث التفاعلات. يجب أولاً معرفة

---

*انظر "جوهر العمل الفكري الإنساني كما يعرضه ممثل عن العمل اليدوي". هامبورغ، الناشر ميستر.

ماهية هذا الشيء المعني أو ذاك لكي تمكن دراسة التعديلات التي تطرأ فيه. هكذا تمامًا حدث في العلوم الطبيعية. إن الميتافيزيقا القديمة التي كانت تعتبر الأشياء منتهية التكوين، نمت من علم الطبيعة الذي كان يدرس أشياء الطبيعة الميتة والحية بوصفها أشياء منتهية التكوين. ولكن حين تقدمت هذه الدراسة للأشياء المنفردة إلى درجة غدا من الممكن معها القيام بخطوة حاسمة إلى الأمام، أي البدء في دراسة التعديلات الحاصلة على هذه الأشياء في الطبيعة ذاتها دراسة منهجية، حينذاك دق في الميدان الفلسفي أيضًا، ناقوس نعي الميتافيزيقا القديمة. وبالفعل، كان علم الطبيعة حتى القرن الماضي، بصورة رئيسية، علم تراكم، علم الأشياء منتهية التكوين، أما الآن فقد أصبح في قرننا، من حيث الأساس، علم "التصنيف"، علم التفاعلات، علمًا يتناول أصل وتطور هذه الأشياء والصلة التي تجمع تفاعلات الطبيعة هذه في كل واحد كبير. إن الفيزيولوجيا التي تدرس التفاعلات في العضوية النباتية والحيوانية، والامبريولوجيا (علم الأجنة) التي تدرس تطور كل عضوية من الحالة الجنينية حتى تكاملها، والجيولوجيا التي تدرس شكل القشرة الأرضية التدريجي، كل هذه العلوم هي من بنات عصرنا.

ثلاثة اكتشافات كبرى على الأخص، دفعت إلى الأمام بخطى كبيرة معرفة التفاعلات التي تحدث في الطبيعة:

أولاً: اكتشاف الخلية بوصفها وحدة ينمو منها عن طريق التكاثر والتمايز كل الجسم النباتي والحيواني. إن هذا الاكتشاف لم يقنعنا بأن تطور ونمو كل العضويات العليا يحدثان تبعًا لقانون عام واحد فحسب، بل حدد أيضًا، بعد أن أظهر قابلية الخلايا للتغير، الطريق الذي يؤدي إلى تغيرات نوعية في العضويات، تغيرات تستطيع العضويات بسببها أن تتطو تتطورًا هو أكثر أهمية من التطو الفردي فقط.

ثانيًا: اكتشاف تحول الطاقة الذي أرانا أن جميع ما يسمونها بالقوى التي تفعل قبل كل شيء في الطبيعة غير العضوية – القوة الميكانيكية ومتممتها المسماة بالطاقة الكامنة، والحرارة، والإشعاع (ضياء، حرارة مشعة)، والكهرباء، والمغناطيس، والطاقة الكيميائية – إنما هي أشكال مختلفة لتجلي الحركة العامة تتحول، في نسب كمية معينة، من الواحد إلى الآخر، بحيث أنه، حين تختفي كمية ما من واحد، تظهر بدلها كمية معينة في آخر، وهكذا فإن كل حركة في الطبيعة تنحصر في عملية متصلة قوامها التحول من شكل إلى آخر.

وأخيرًا، ثالثًا: البرهان المنطقي الذي تقدم به داروين لأول مرة والقائل بأن جميع العضويات التي تحيط بنا حاليًا، بما فيها الإنسان، قد ظهرت نتيجة لحركة طويلة

من تطور عدد صغير من الأجنة الوحيدة الخلية في الأصل، وأن هذه الأجنة تكوّنت بدورها من البروتوبلازما (الجَبْلة) التي نشأت بالطريقة الكيميائية، أو الآحين.

بفضل هذه الاكتشافات الثلاثة الكبرى، وبفضل نجاحات العلوم الطبيعية الكبرى الأخرى، نستطيع اليوم أن نبين الصلة القائمة بين تفاعلات الطبيعة في مختلف ميادينها، وليس هذا فحسب، بل نستطيع أن نبين بوجه عام، الصلة التي تجمع هذه الميادين المختلفة. وهكذا غدا من الممكن، بواسطة المعلومات التي تقدمها العلوم التجريبية نفسها، أن تعرض بشكل منهجي إلى حد ما، لوحة عامة عن الطبيعة بوصفها وحدة متشابكة. إن تقديم لوحة عامة من هذا النوع قد كان فيما مضى مهمة ما يسمى بفلسفة الطبيعة التي لم يكن في وسعها أن تفعل ذلك إلا بالاستعاضة عن العلاقات الفعلية التي لم تكن معروفة عندها، بعلاقات متتالية خيالية، والتي عوّضت عن الوقائع الناقصة بالاختلافات، متممة الفراغات الفعلية بالتصورات فقط. وحين فعلت ذلك، أبدت أفكارًا عبقرية كثيرة، وخمنت اكتشافات كثيرة تحققت فيما بعد، ولكنها أعربت كذلك عن سخافات كثيرة. في ذلك الحين لم يكن ممكنًا غير هذا. واليوم، إذ يكفي لنا أن ننظر إلى نتائج دراسة الطبيعة نظرة ديالكتيكية، أي من وجهة نظر العلاقات الخاصة بين هذه النتائج، لكي نضع "منهج الطبيعة" بشكل يستجيب لعصرنا، وإذ ينفذ إدراك الصفة الديالكتيكية لهذه العلاقة حتى إلى رؤوس الطبيعيين المروضة بالطريقة الميتافيزيقية رغم إرادتهم – اليوم أتت نهاية فلسفة الطبيعة. وكل محاولة لبعثها لا تكون نافلة فحسب، بل تؤلف أيضًا خطوة إلى الوراء -.

ولكن ما هو مطبق على الطبيعة التي نفهمها الآن كحركة تطور تاريخية، مطبق أيضًا على تاريخ المجتمع في جميع فروعه، وكذلك على مجموع العلوم التي تبحث في القضايا الإنسانية (والإلهية). وأن فلسفة التاريخ، والحقوق، والدين ...إلخ تجلت في كون العلاقة التي اخترعها الفلاسفة، قد حلت محل العلاقة الفعلية التي يجب اكتشافها في الحوادث: في كون التاريخ –بمجموعه وأجزائة المنفردة- اعتبر تحقيقًا تدريجيًا للأفكار، ودومًا، بالطبع، للأفكار المفضلة عند كل فيلسوف معين فقط. من وجهة النظر هذه. نجم أن التاريخ عمل بشكل لا واع ولكن بالضرورة، من أجل تحقيق هدف معروف مثالي، معين مسبقًا؛ فعند هيجل، مثلاً، كان هذا الهدف تحقيق فكرته المطلقة، والسعي الدائم نحو هذه الفكرة المطلقة كوّن، حسب رأيه، العلاقة الداخلية في الأحداث التاريخية. ومكان العلاقة الحقيقية التي كانت غير معروفة بعد، قام على هذا النحو إله خفي جديد غير واع أو يبلغ الوعي شيئًا فشيئًا. فكان ينبغي هنا، إذن، كما في ميدان الطبيعة تمامًا، إقصاء هذه العلاقات المخترعة والاصطناعية باكتشاف العلاقات الفعلية. وهذه المهمة انحصرت، آخر الأمر، في

اكتشاف قوانين الحركة، قوانينها العامة التي، بوصفها قوانين مسيطرة، تشق لنفسها طريقًا في تاريخ المجتمع الإنساني.

غير أن تاريخ تطور المجتمع يختلف جوهريًا في نقطة واحدة، عن تاريخ تطور الطبيعة. ففي الطبيعة (بقدر ما نحن نضع جانبًا رد فعل الإنسان فيها)، يؤثر بعضها في بعض كقوى عمياء لا واعية وفي تأثيرها المتبادل تظهر القوانين العامة. وليس هنا أي هدف واع، منشود: لا في الصدف الظاهرية التي لا عدّ لها، والمرئية على السطح، ولا في النتائج الختامية التي تؤكد وجود الانتظام في هذه الصدف. أما في تاريخ المجتمع فالأمر بالعكس؛ ففي تاريخ المجتمع يفعل الناس الذين لهم موهبة الوعي، ويعملون بتفكير أو بتأثير عاطفة وينشدون أهدافًا معينة. ولا يصنع هنا شيء دون نية واعية، ودون هدف منشود. ومهما كانت خطورة هذا الاختلاف بالنسبة للباحث التاريخي – ولاسيما لبحث مختلف العصور والحوادث – فإن هذا الاختلاف لا يغير في شيء واقع أن سير التاريخ خاضع لقوانين داخلية عامة. وبالفعل، في هذا الميدان أيضًا، على سطح الظاهرات، تسود الصدفة بوجه عام، على ما يبدو، رغم الأهداف التي ينشدها عن وعي جميع الناس كل بمفرده. وما يرغبون فيه لا يتحقق إلا في حالات نادرة؛ أما الأهداف التي ينصبها الناس أمام عيونهم، فإنها تتصادم غالب الأحيان وتتناقض فيما بينها أو تكون في غير متناول المرء، جزئيًا بحكم جوهرها بالذات وجزئيًا بسبب نقصان الوسائل لتحقيقها. إن الاصطدامات بين المساعي المنفردة التي لا عدّ لها والأفعال المنفردة التي لا عدّ لها تؤدي، في ميدان التاريخ، إلى وضع مماثل تمامًا للوضع الذي يسود في الطبيعة اللاواعية. إن للأفعال هدفًا منشودًا معروفًا؛ إلا أن النتائج الحاصلة من هذه الأفعال غير مرغوب فيها على الإطلاق. وإن كانت هذه النتائج توافق في البدء على ما يبدو، الهدف المنشود، إلا أنها تحمل معها في آخر المطاف شيئًا بعيدًا عما كان مرغوبًا فيه. وهكذا تكون النتيجة أن الصدفة تسود إجمالاً وعلى حد سواء في ميدان الظاهرات التاريخية أيضًا. ولكن حيث تلعب الصدفة على السطح، تخضع هذه الصدفة نفسها دائمًا لقوانين داخلية، خفية، ولا تتقوم المهمة إلا في اكتشاف هذه القوانين.

وأيًا كان سير التاريخ، فإن الناس يصنعونه على النحو التالي: كل فرد يقصد أهدافه الموضوعة عن وعي وإدراك، أما النتيجة العامة لهذه الكثرة من المساعي التي تعمل في اتجاهات مختلفة، وتأثيراتها المتنوعة في العالم الخارجي، فهي التاريخ بالضبط. وهكذا تنحصر المسألة كذلك في ما تريده هذه الكثرة من الأفراد. إن الإرادة تحددها العاطفة أو التفكير. ولكن الحوافز التي بدورها تحدد مباشرة العاطفة أو التفكير، لعلى أنواع مختلفة. فقد تكون أما أشياء خارجية وإما حوافز من النوع

الأمثل: حب الرفعة، "خدمة الحقيقة والحق"، الحقد الشخصي، أو حتى النزوات الشخصية البحتة من كل نوع. لكننا من جهة، رأينا أن المساعي العديدة المنفردة التي تفعل في التاريخ تؤول في أكثر الأحيان، إلى نتائج مختلفة عن تلك التي كانت منشودة، بل إنها تؤول في الغالب إلى نتائج مناقضة تمامًا لما كان مقصودًا، بحيث أن هذه الحوافز تتسم بالتالي بأهمية ثانوية بالنسبة للنتيجة النهائية. ومن جهة ثانية تظهر مسألة جديدة: ما هي القوى المحركة التي تستتر بدورها وراء هذه الحوافز، وما هي الأسباب التاريخية التي تتخذ شكل هذه الحوافز في رؤوس الناس العاملين؟

إن المادية القديمة لم تطرح مطلقًا هذه القضية على نفسها. ولذلك كان مفهومها للتاريخ – هذا إذا كان لها مفهوم كهذا بوجه عام – مفهومًا براغماتيًا (عمليًا) بالأساس: فقد كانت تقدر كل شيء تبعًا لدوافع الفعل وتقسم الناس الذين يؤثرون في التاريخ إلى أناس أشراف وأناس نصابين، وكانت تجد الأشراف، كقاعدة، فاشلين والنصابين ظافرين. وقد نتج عن ذلك بالنسبة لها أن دراسة التاريخ تحتوي على قدر قليل جدًا من العبر. أما بالنسبة لنا نحن فينتج أن المادية القديمة تخون نفسها في ميدان التاريخ، إذ أنها تعتبر القوى الحافزة المثلى العاملة فيه الأسباب الأخيرة للأحداث، بدلاً من أن تبحث فيما يكمن وراءها وما هي القوى الحافزة لهذه القوى الحافزة. إن انعدام الانسجام لا يرجع إلى الاعتراف بوجود القوى الحافزة المثلى، ولكنه يرجع إلى الوقوف عليها وعدم الصعود إلى أعلي، نحو الأسباب المحركة لهذه القوى الحافزة المثلى. وبالعكس، كانت فلسفة التاريخ، وعلى الأخص في شخص هيجل، تعترف بأن حوافز شخصيات التاريخ، سواء منها الحوافز الظاهرية أم الحقيقية، ليست مطلقًا الأسباب الأخيرة للأحداث التاريخية، وبأن وراء هذه الحوافز تكمن قوى محركة أخرى ينبغي البحث عنها. ولكن فلسفة التاريخ لم تبحث عن هذه القوى في التاريخ نفسه؛ بل استوردتها على العكس، من الخارج، من الأيديولوجية الفلسفية. مثلاً، بدلاً من تفسير تاريخ اليونان القديمة بعلاقته الداخلية، يعلن هيجل بكل بساطة أن هذا التاريخ ليس سوى وضع "لأشكال من الفردية الجميلة"، تحقيق "لروائع الفن" كما هي. وهو يبدي بهذه المناسبة كثرة من الملاحظات العميقة عن اليونانيين القدماء، ولكننا لا نستطيع اليوم أن نكتفي بتفسيرات من مثل هذه التفسيرات التي ليست سوى جمل، لا أكثر.

وعليه، حين يكون المقصود البحث عن القوى المحركة التي تكمن – سواء عن وعي أم لا، كما يجري في الغالب - ، وراء حوافز شخصيات التاريخ، البحث عن القوى التي تؤلف، آخر الأمر، القوى المحركة الحقيقية للتاريخ، يجب ألا تؤخذ بالحسبان حوافز الأفراد وإن أشدهم بروزًا، بقدر ما تؤخذ الحوافز التي تحرك جماهير كبيرة من الناس، شعوبًا بأسرها، وفي كل شعب بدوره، طبقات بأسرها.

والمهم هنا أيضًا لا انفجارات قصيرة ولا ومضات آنية، بل حركات طويلة تستدعي تحولات تاريخية كبيرة. إن البحث عن الأسباب المحركة التي تنعكس بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو بصورة فكرية وحتى خيالية في رؤوس الجمهو العامل وزعمائه، هؤلاء الذين يسمونهم الرجال العظماء، كحوافز واعية، - إنما يعني السير على الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى معرفة القوانين السائدة في التاريخ بوجه عام، وكذلك في مختلف مراحله وفي مختلف البلدان. فكل ما يحرك الناس ينبغي أن يمر بالضرورة برؤوسهم؛ ولكن الشكل الذي يأخذه في هذه الرؤوس يتعلق لدرجة كبيرة جدًا بالظروف. فالعمال لا يحطمون الآن الآلات، كما فعلوا حتى في عام ١٨٤٨ على الرين. ولكن ذلك لا يعني إطلاقًا أنهم وافقوا على استعمال الآلات بطريقة رأسمالية.

ولكن، إذا كانت دراسة هذه الأسباب المحركة للتاريخ في جميع المراحل السابقة غير ممكنة تقريبًا لأن العلاقات بين هذه الأسباب ونتائجها كانت مشوّشة ومستورة، فإن عصرنا قد بسّط هذه العلاقات حتى أن حل اللغز قد أصبح ممكنًا في آخر الأمر. ومنذ قيام الصناعة الكبيرة، أي على الأقل منذ الصلح الأوروبي عام ١٨١٥، لم يكن خافيًا على أحد في إنجلترا أن مركز الثقل في كامل النضال السياسي في هذه البلاد، كان السعي إلى السيطرة من جانب الطبقتين: الاريستوقراطية العقارية (Landed aristocracy) من جهة، والبرجوازية (Middle Class) من جهة أخرى. وفي فرنسا أدركوا هذا الواقع نفسه، بعد عودة آل بوربون إليها. وأن المؤرخين في مرحلة العودة، من تييري إلى غيزو ومينيه وتيير، إنما يشيرون دائمًا إليه بوصفه المفتاح الذي يسمح بفهم تاريخ فرنسا ابتداء من القرون الوسطى. ومنذ عام ١٨٣٠ اعترف في هذين البلدين بالطبقة العاملة، البروليتاريا، مناضلة ثالثة من أجل السيطرة. وقد بلغت العلاقات درجة من البساطة بحيث أن الناس الذين أغمضوا عيونهم عمدًا هم وحدهم الذين لم يستطيعوا أن يروا أن في صراع هذه الطبقات الثلاث الكبيرة وفي تصادم مصالحها تكمن القوة المحركة لكل التاريخ الحديث، على الأقل في هذين البلدين الأكثر تقدمًا.

ولكن كيف نشأت هذه الطبقات؟ إذا كان من الممكن لأول وهلة أن تعزى الملكية الكبيرة للأرض، الملكية التي كانت إقطاعية فيما مضى – في المقام الأول على الأقل - إلى أسباب سياسية إلى اغتصاب بالقوة، فإن هذا كان غير معقول بالنسبة للبرجوازية والبروليتاريا. كان واضحًا تمام الوضوح أن نشوء وتطور هاتين الطبقتين الكبيرتين قد حددتهما أسباب اقتصادية بحتة. وكان واضحًا بالوضوح نفسه أيضًا أن النضال بين مالكي الأرض الكبار والبرجوازية، وكذلك النضال بين البرجوازية والبروليتاريا، دار قبل كل شيء من أجل المصالح الاقتصادية التي لم

تكن السلطة السياسية إلا وسيلة من أجل تحقيقها. إن البرجوازية وكذلك البروليتاريا نشأتا بسبب التغيرات في العلاقات الاقتصادية، أو بعبارة أدق، بسبب التغيرات في أسلوب الإنتاج. فالانتقال أولاً من نظام الإنتاج الحرفي إلى المانيفاكتوره ثم من المانيفاكتوره إلى الصناعة الكبيرة، إلى الإنتاج الآلي باستخدام البخار، هو الذي طوّر هاتين الطبقتين. وفي درجة معينة من التطور. أصبحت القوى المنتجة الجديدة التي سيرتها البرجوازية – وبالدرجة الأولى تقسيم العمل وجمع عدد كبير من العمال المنفردين في مؤسسة مانيفاكتورية واحدة مشتركة – وكذلك شروط وحاجات التبادل المتطورة بفضلها، متنافية مع نظام الإنتاج القائم، الموروث تاريخيًا، والمقدس قانونًا، أي أصبحت متنافية مع امتيازات النظام الحرفي ومع الامتيازات العديدة الأخرى، الشخصية والمحلية (التي تحتوي على عدد عديد من القيود بالنسبة للفئات التي لا تتمتع بامتيازات) الملازمة للنظام الاجتماعي الإقطاعي.

إن القوى المنتجة قد ثارت في شكل ممثلتها، البرجوازية، ضد نظام الإنتاج الممثل بالملاكين العقاريين الإقطاعيين وبمعلمي الطوائف الحرفية، ونتيجة النضال معروفة. فقد انكسرت القيود الإقطاعية: في إنجلترا تدريجيًا، وفي فرنسا دفعة واحدة، وفي ألمانيا لم يقض عليها بعد. ومثلما شرعت المانيفاكتوره في مرحلة معينة من تتطورها تتنازع مع نظام الإنتاج الإقطاعي، شرعت اليوم الصناعة الكبيرة تتنازع مع النظام البرجوازي الذي حل محله. وهذه الصناعة المقيدة بهذا النظام والمحددة بإطار ضيق هو إطار أسلوب الإنتاج الرأسمالي، تؤدي من جهة، إلى جعل كل جماهير الشعب الغفيرة بروليتاريين بشكل يتزايد دون انقطاع، ومن جهة ثانية تخلق كمية من المنتوجات تتزايد باستمرار ولا تجد لها تصريفًا، فيض الإنتاج وبؤس الجماهير – وكل منهما سبب للآخر – هذا هو التناقض السخيف الذي تنتهي إليه الصناعة الكبيرة، والذي يستلزم بالضروة تحرير القوى المنتجة من القيود الحالية بتغيير أسلوب الإنتاج.

وعلى هذا النحو، ثبت، بالنسبة للتاريخ الحديث على الأقل، أن كل نضال سياسي هو نضال طبقي، وأن كل نضال تخوضه الطبقات من أجل تحررها، رغم شكله الذي هو بالضرورة سياسي – لأن كل نضال طبقي هو نضال سياسي – هو بالنتيجة نضال لأجل التحرر الاقتصادي. فلا شك إذن، أن الدولة، النظام السياسي، تؤلف في التاريخ الحديث على الأقل، العنصر الثانوي، بينما المجتمع المدني، ملكوت العلاقات الاقتصادية، يؤلف العنصر الحاسم. إن المفهوم القديم الذي يلتزمه هيجل أيضًا، كان يرى في الدولة عنصرًا مسيّرًا. والمظاهر توافق وجهة النظر هذه. وكما ينبغي حتمًا عند الشخص أن تمر كل القوى الحافزة لأفعاله بدماغه، وتتحول إلى

حوافز لإرادته لكي تحمله على الفعل، كذلك تمامًا تمر حتمًا جميع حاجات المجتمع المدني أيضًا – مهما كانت الطبقة التي تسيطر في الوقت المعني – بإرادة الدولة لكي ترتدي في شكل القوانين أهمية إلزامية بالنسبة للجميع. ذلك هو مظهر الأشياء الشكلي الذي لا يطلب البرهان. ولكن المقصود معرفة محتوى هذه الإرادة الشكلية البحتة – سواء إرادة الشخص أم إرادة الدولة بأسرها – ومن أين أتى هذا المحتوى، ولماذا يراد هذا الشيء بالضبط ولا يراد غيره. وإذا بحثنا عن جواب على هذا السؤال، وجدنا أن إرادة الدولة في التاريخ الحديث، تحددها إجمالاً الحاجات المتغيرة للمجتمع المدني، وسيطرة هذه الطبقة أو تلك، وفي آخر الأمر، تطور القوى المنتجة وعلاقات التبادل.

وإذا كانت الدولة حتى في عصرنا، العصر الحديث، بوسائله الإنتاجية القوية ومواصلاته الهائلة، لا تؤلف ميدانًا مستقلاً، ولا تتطور بصورة مستقلة، بل يتوقف وجودها وتطورها، آخر الأمر، على الظروف الاقتصادية لحياة المجتمع، فلهذا الأمر تأثير أكبر بالنسبة لجميع العصور السابقة حيث لم توجد بعد هذه الوسائط الغنية لإنتاج حياة الناس المادية، وحيث ضرورة هذا الإنتاج كان ينبغي لها بالتالي أن تبسط سلطانها بشكل أوسع أيضًا على الناس. وإذا لم تكن الدولة حتى في يومنا هذا، في عصر الصناعة الكبيرة والخطوط الحديدية، سوى تعبير مكثف عن الحاجات الاقتصادية للطبقة السائدة في الإنتاج، فإن دورها هذا كان أكثر حتمية في العصر الذي يضطر فيه جيل معني من الناس إلى أن يكر جزءًا أكبر بكثير من الوقت المخصص لحياته، من أجل إرضاء حاجاته المادية، وكان يتعلق بها أكثر مما نتعلق بها نحن اليوم. إن دراسة تاريخ العصور الماضية تؤكد صحة ما قلناه تأكيدًا مقنعًا، منذ أن تهتم جديًا بجانب القضية هذا. ولكن هذه القضية لا نستطيع بالطبع بحثها هنا مفصلاً.

إذا كانت الدولة وحقوق الدولة تحددها العلاقات الاقتصادية، فمن البديهي أن العلاقات نفسها تحدد أيضًا الحقوق المدنية التي ينحصر دورها أساسًا في المصادقة على العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والتي هي علاقات طبيعية لظروف معينة.

ولكن شكل هذه المصادقة يمكن أن يكون مختلفًا جدًا. يمكن، مثلاً، الاحتفاظ بجزء كبير من أشكال الحقوق الإقطاعية القديمة بإعطائها محتوى برجوازيًا وحتى بإخفاء المعنى البرجوازي مباشرة تحت الاسم الإقطاعي كما حدث في إنجلترا، بالاتفاق مع تطورها الوطني كله. ولكنه يمكن العمل كما حدث في أوروبا الغربية القارية، أي أن يؤخذ أساسًا أول قانون عالمي لمجتمع منتجي البضائع، وهو القانون الروماني

الذي وضعت فيه بمنتهى الدقة جميع العلاقات الحقوقية الأساسية القائمة بين مالكي البضائع العاديين (المشتري والبائع، الدائن والمدين، العقود والموجبات ..إلخ) فيمكن عند ذلك – في سبيل تلبية حاجات المجتمع البرجوازي الصغير الذي ما يزال شبه إقطاعي أيضًا – إما الهبوط بهذا القانون إلى مستوى هذا المجتمع بمجرد النشاط القضائي (القانون الألماني العام)، وإما تعديل هذا القانون وجعله قانونًا خاصًا يلائم المستوى المعني لتطور المجتمع، قانونًا يكون في مثل هذه الشروط قانونًا سيئًا من الناحية الحقوقية أيضًا (القانون البروسي)، وذلك بمساعدة حقوقين يبشرون بالقواعد الأخلاقية ويدعون بالمثقفين. ويمكن أخيرًا، بعد ثورة برجوازية كبرى، أن يوضع على أساس هذا القانون الروماني نفسه، قانون كلاسيكي للمجتمع البرجوازي مثل Code Civil الفرنسي. وإذا كانت أحكام القانون المدني تعبر، بصيغة حقوقية، عن الشروط الاقتصادية لحياة المجتمع، فهي تعبر عنها بشكل حسن أو رديء، تبعًا للظروف.

إن الدولة تبدو لنا أول قوة أيديولوجية فوق الإنسان. فإن المجتمع ينشيء جهازًا لحماية مصالحه المشتركة من الهجمات الداخلية والخارجية. وهذا الجهاز هو سلطة الدولة. وما أن يولد حتى يجعل نفسه مستقلاً عن المجتمع، وينجح في ذلك بقدر ما يصبح جهاز طبقة معينة واحدة وبقدر ما يحقق سيطرة هذه الطبقة بصورة مباشرة. ونضال الطبقة المضطهدة ضد الطبقة السائدة يصبح بالضرورة نضالاً سياسيًا، نضالاً موجهًا قبل كل شيء ضد السيطرة السياسية لهذه الطبقة. وإدراك الصلة بين هذا النضال السياسي وقاعدته الاقتصادية يقل، وفي بعض الأحيان يختفي تمامًا. ولكنه إذا كان لا يختفي دائمًا عند المناضلين، فإنه ينعدم غالبًا عند المؤرخين. وبين المؤرخين القدماء الذين وصفوا النضال في قلب الجمهورية الرومانية، يقول لنا أبيانوس وحده بوضوح وجلاء، أن السبب الرئيسي لهذا النضال هو الملكية العقارية.

غير أن الدولة، حينما غدت قوة مستقلة إزاء المجتمع أحدثت حالاً أيديولوجية جديدة. إن العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسية وأصحاب نظريات قانون الدولة، وحقوقيي القانون المدني. وبما أنه ينبغي للوقائع الاقتصادية أن تأخذ، في كل حالة بمفردها، شكل أسباب حقوقية من أجل التصديق عليها بوصفها قانونًا، وبما أنه ينبغي عند ذلك، بالطبع، حسبان الحساب لكامل نظام القانون القائم، لذلك يبدو الشكل الحقوقي كل شيء، أما المحتوى الاقتصادي فلا شيء. ويعتبر قانون الدولة والقانون المدني ميدانين مستقلين، لهما تطورهما التاريخ المستقل ويخضعان من تلقاء نفسيهما للتصنيف المنهجي وهما يتطلبان هذا التصنيف عن طريق استئصال جميع التناقضات الداخلية بدأب واستقامة.

إن أيديولوجيات أسمى، أي أكثر بعدًا عن القاعدة المادية، تتخذ شكل الفلسفة والدين. فإن الصلة بين الأفكار وشروط وجودها المادية تتشوش هنا أكثر فأكثر وتصبح أكثر فأكثر مستورة بحلقات الوصل. ولكن هذه الصلة موجودة مع ذلك. إن كل عهد النهضة، منذ منصف القرن الخامس عشر، وكذلك الفلسفة التي استيقظت من نعاسها آنذاك، قد كانا، بالأساس، نتاج تطور المدن، أي نتاج تطور البرجوازية. ولم تفعل الفلسفة غير أن عبرت بطريقتها الخاصة عن الأفكار التي اتفقت مع تحول البرجوازية الصغيرة والمتوسطة إلى برجوازية كبيرة. وقد تجلى هذا بوضوح عند الإنجليز والفرنسيين في القرن السابق، ممن كانوا اقتصاديين بقدر ما كانوا فلاسفة. أما فيما يخص مدرسة هيجل فقد أوضحناه فيما سبق.

ولنلق مع ذلك نظرة سريعة إلى الدين الذي هو أبعد ما يكون عن الحياة المادية ويبدو غريبًا جدًا عنها. إن الدين قد ولد في عصور بدائية، من تخيلات الناس الجاهلة، الغامضة، البدائية عن طبيعتهم ذاتها وعن الطبيعة الخارجية التي تحيط بهم. ولكن كل أيديولوجية، ما أن تنشأ حتى تتطور بالارتباط مع جميع التخيلات القائمة وتخضعها للتعديل المتواصل. وإلا لما كانت أيديولوجية، أي أنها ما كانت تواجه الأفكار بوصفها هوّيات مستقلة تتطور بشكل مستقل وتخضع فقط لقوانينها الخاصة. وواقع الظروف المادية لحياة الناس الذي تجري في دماغهم عملية التفكير هذه، تحدد، آخر الأمر، مجرى هذه العملية، يبقى عند هؤلاء الناس بالضرورة غير مدرك، وإلا لانتهت كل أيديولوجية. إن التخيلات الدينية الأولية التي هي في أغلب الحالات مشتركة بين كل جماعة من الشعوب المتقاربة، تتطور، بعد انقسام مثل هذه الجماعات، تطورًا أصيلاً عند كل شعب تبعًا لظروف الحياة الخاصة به. وحركة تطور التخيلات الدينية عند جملة من جماعات الشعوب هذه، ولاسيما للجماعة الآرية (المسماة الهندية – الأوروبية) فقد بحثها مفصلاً علم الميثولوجية المقارنة. فالآلهة التي تشكلت على هذا النحو عند كل شعب كانت آلهة قومية، وما كان سلطانها يتجاوز حدود الأرض القومية التي كان على هذه الآلهة أن تحميها، بينما في الجانب الآخر من الحدود كانت آلهة أخرى تبسط سلطانها دون منازع. ولم تكن هذه الآلهة لتحيا في مخيلة الناس إلا ما دامت الأمة التي خلقتها قائمة، وكانت تختفي في الوقت الذي تختفي فيه الأمة. فالأقوام القديمة سقطت تحت ضربات الإمبراطورية الرومانية العالمية، التي لا نستطيع أن نبحث هنا الظروف الاقتصادية لنشوئها. إن الآلهة القديمة قد ضاعت هيبتها كما حدث أيضًا مع آلهة الرومان التي فُصّلت حسب قياس مدينة روما الضيق. فإن الحاجة لإكمال الإمبراطورية العالمية بدين عالمي تبدو واضحة في محاولات روما لكي تبسط في أرضها عبادة جميع الآلهة الغريبة المحترمة بهذا الحد أو ذاك، إلى جانب عبادة الآلهة المحلية. ولكن لا

يمكن إبداع دين عالمي جديد بهذا الشكل، أي بواسطة مراسيم إمبراطورية. إن الدين العالمي الجديد، أي المسيحية، كان قد نشأ بدون ضجة، من خلط بين اللاهوت الشرقي المعمم، ولاسيما اليهودي، وبين الفلسفة اليونانية المبتذلة، ولا سيما الفلسفة الرواقية.. ولكي نعرف اليوم ما كان عليه شكل المسيحية في الابتداء، يجب أن نقوم بأبحاث مفصلة، لأن الشكل الذي نقلت به إلينا المسيحية هو الشكل الرسمي الذي أضفاه عليه المجمع النيقاوي حيث كيّف المسيحية لتقوم بدور دين الدولة. وعلى كل حال، إن واقع أن المسيحية غدت دين دولة بعد مائتين وخمسين سنة على ولادتها، يدل بما فيه الكفاية إلى حد كانت المسيحية دينًا يتلائم مع ظروف هذا العصر. إن المسيحية، بتتبعها تطور الإقطاعية، قد اتخذت في القرون الوسطى شكل الدين الذي يلاءم الإقطاعية، مع تدرج إقطاعي في المراتب مطابق. وحين توطدت البرجوازية، تطورت البدعة البروتستانتية معارضة للكاثوليكية الإقطاعية، أولاً في فرنسا الجنوبية عند الالبيجيين في عصر أوج ازدهار المدن هناك. إن القرون الوسطى قد ألحقت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للأيديولوجية: الفلسفة، السياسة، علم الحقوق، وجعلت منها أقسامًا تابعة لهذا العلم. ومن جراء ذلك اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية إلى اتخاذ شكل لاهوتي. ومن أجل أن تحدث حركة عاصفة بين الجماهير التي كانت عقولها محشوة بالطعام الديني فقط، كان ينبغي أن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في لباس ديني. وعلى نمط البرجوازية التي أحدثت لنفسها منذ البدء توابع في المدن من العوام غير المالكين، والعمال المياومين، والخدم على أنواعهم – أسلاف البروليتاريا الآتية – الذين ما كانوا ينتسبون إلى أي مرتبة معينة، انقسمت البدعة باكرًا جدًا إلى نوعين: بدعة برجوازية معتدلة وبدعة ثورية عامية كان يكرهها حتى أنصار البدعة البرجوازية.

إن منعة البدعة البروتستانتية كانت توافق منعة البرجوازية الصاعدة. وحينما توطدت أركان هذه البرجوازية كفاية، بدأ نضالها ضد طبقة الأشراف الإقطاعية، الذي كان حتى ذلك الوقت نضالاً محليًا على الأغلب، يتخذ مقاييس وطنية تشمل الأمة بأسرها. والمعركة الأولى المسماة بالإصلاح قد حدثت في ألمانيا. فالبرجوازية لم تكن لا قوية ولا متطورة كفاية لكي توحد تحت رايتها جميع المراتب الثائرة الأخرى: عوام المدن، والأشراف الصغار والفلاحين في الأرياف. لقد انهزم الأشراف أول من انهزم؛ وقام الفلاحون بانتفاضة تؤلف ذروة هذه الحركة الثورية كلها. إلا أن المدن لم تؤيد الفلاحين وانهزمت هذه الثورة أمام جيوش الأمراء الذين استفادوا من كل نتائجها المربحة. ومذ ذاك اختفت ألمانيا لعصور ثلاثة كاملة من بين البلدان التي تعمل بصورة مستقلة ونشيطة في التاريخ. ولكن إلى جانب الألماني لوثر، كان هناك الفرنسي كالفين. فق وضع كالفين، بحدة فرنسية أصيلة، في المكان

الأول، صفة الإصلاح البرجوازية مسبغًا على الكنيسة شكلاً جمهوريًا ديموقراطيًا. وحين سار الإصلاح اللوثري في ألمانيا يطريق التدهور دافعًا هذه البلاد إلى الهلاك، اتخذ الجمهوريون في جينيف وهولندا واسكتلندا الإصلاح الكالفيني راية لهم، فحرر هولندا من سيطرة أسبانيا والإمبراطورية الألمانية وزود الفصل الثاني من الثورة البرجوازية الذي جرى في إنجلترا باللباس الأيديولجي. ففي إنجلترا، تجلت الكالفينية بوصفها قناعًا دينيًا حقيقيًا لمصالح البرجوازية في ذلك العصر، ولهذا لم تلق الاعتراف العام بعد ثورة ١٦٨٩ التي انتهت بمساومة بين قسم من الأشراف والبرجوازية. فقد أعيدت كنيسة الدولة الإنجليزية ولكن في غير شكلها القديم، في غير شكل الكاثوليكية مع الملك بوصفه بابا؛ فقد اصطبغت الآن لدرجة كبيرة بصبغة الكالفينية. لقد كانت الكنيسة القديمة للدولة تحتفل بالأحد الكاثوليكي وتطارد الأحد الكالفيني الممل. أما الكنيسة الجديدة، المشبعة بالروح البرجوازية، فقد أقرت هذا الأخير بالضبط وهو لا يزال اليوم يجمل إنجلترا.

في عام ١٦٨٥ كانت الأقلية الكالفينية في فرنسا قد قمعت، فاضطرت إلى اعتناق الكاثوليكية، أو طردت. ولكن، إلام أدى ذلك؟ في ذلك العصر، كان المفكر الحر بيير بايل في ذروة نشاطه، وفي عام ١٦٩٤ ولد فولتير. إن التدابير القهرية التي أتخذها لويس الرابع عشر لم تؤد إلى شيء سوى أنها سهّلت للبرجوازية الفرنسية تحقيق ثورتها بالشكل اللاديني، بالشكل السياسي البحت، الذي كان وحده يوافق وضع البرجوازية المتطور. فعوضًا عن البروتستانت، دخل المفكرون الأحرار في الجمعيات الوطنية. وهذا يعني أن المسيحية قد دخلت في مرحلتها الأخيرة. إذ أنه لم يبق في مستطاعها متابعة تقديم القناع الأيديولوجي لمساعي أي طبقة تقدمية؛ وأصبحت أكثر فأكثر ملكًا للطبقات السائدة وحدها تستخدمها مجرد وسيلة للحكم. ولجامًا للطبقات السفلي. وفي هذه الحال تستخدم كل طبقة من الطبقات السائدة دينها الخاص: الأشراف الملاكون العقاريون – الجزويتية الكاثوليكية أو الأرثوذكسية البروتستانتية؛ والبرجوازيون الليبراليون والراديكاليون – العقلانية، أما قضية معرفة ما إذا كان هؤلاء السادة أنفسهم يؤمنون بدينهم أم لا، فهي قضية لا ترتدي أية أهمية.

وهكذا نرى أن الدين، ما أن ينشأ، حتى يحتفظ دائمًا باحتياط معين من التخيلات الموروثة عن الأزمنة السابقة لأن التقليد في جميع الميادين الأيديولوجية بوجه عام هو قوة محافظة كبرى. ولكن التغيرات التي تحدث في احتياط التخيلات هذا تحددها العلاقات الطبقية، أي العلاقات الاقتصادية بين الناس اليذين يقومون بهذه التغيرات. وهذا يكفي هنا.

إن العرض الوارد أعلاه لم يكن في مستطاعه أن يعطي إلا لمحة عامة عن مفهوم ماركس في التاريخ ويوضحها ببعض الأمثلة في أحسن الأحوال. ففي التاريخ نفسه فقط يمكن أن نجد البراهين على صحة هذا المفهوم، ويحق لي أن أقول هنا أن المؤلفات الأخرى قدمت الكفاية من هذه البراهين. ولكن هذا المفهوم يوجه ضربة مميتة للفلسفة في ميدان التاريخ كما أن المفهوم الديالكتيكي عن الطبيعة يجعل كل فلسفة للطبيعة غير مجدية وغير ممكنة. والمهمة الآن، هنا وهناك، لا تتقوم في اختلاق العلاقات اختلاقًا، بل في اكتشافها في الوقائع نفسها. ولم يبق للفلسفة، المطرودة من الطبيعة ومن التاريخ، سوى ميدان الفكرة البحتة بقدر ما يزال هذا الميدان قائمًا: علم قوانين حركة التفكير ذاتها، المنطق والديالكتيك.

****

بعد ثورة عام ١٨٤٨ أقالت ألمانيا "المثقفة" النظرية وانتقلت إلى النشاط العملي. فالحرفة الصغيرة والمانيفاكتوره القائمتان على العمل اليدوي قد أخلتا المكان لصناعة كبيرة حقيقية. وعادت ألمانيا فظهرت في السوق العالمية. فإن الإمبراطورية الألمانية الصغرى الجديدة قد أزالت، على الأقل، أصعب العراقيل التي أقامها وجود الدويلات العديدة، وبقايا الإقطاعية، ونظام الإدارة البيروقراطي، في طريق هذا التطور. ولكن بقدر ما كانت المضاربة تغادر مكاتب الفلاسفة وتبني لنفسها معبدًا في بورصة الأوراق المالية، بقدر ما كانت ألمانيا المثقفة تفقد ذلك الاهتمام الكبير بالنظرية الذي كان مجد ألمانيا في عصر أعمق رهانتها السياسية – الاهتمام بالبحث العلمي البحت، سواء أكانت نتيجته مفيدة عمليًا أم لا، معارضة لأوامر البوليس أم لا. والحقيقة أن العلوم الطبيعية الرسمية الألمانية، ولاسيما في ميدان الأبحاث الخاصة، قد ظلت في مستوى العصر. ولكن المجلة الأمريكية "Science" قد لاحظت عن حق أن النجاحات الحاسمة في دراسة العلاقة الكبرى بين الظواهر المنعزلة وتعميمها في قوانين، إنما تتحقق حاليًا في إنجلترا بصورة رئيسية وليس في ألمانيا، كما كان الأمر فيما مضى. أما فيما يخص العلوم التاريخية، بما فيها الفلسفة، فإن روح البحث النظري القديمة، البحث الذي لا يوقفه شيء، قد اختفت هنا تمامًا مع الفلسفة الكلاسيكية. وحلت محلها الفلسفة الاختيارية البليدة، والاهتمام الوجل بالحصول على المنصب والأرباح، وحتى الوصولية بأخس أشكالها. إن ممثلي هذا العلم الرسميين قد غدوا المفكرين السافرين للبرجوازية والدولة القائمة، وهذا في عصر تبدي كلتاهما العداوة السافرة للطبقة العاملة.

في صفوف الطبقة العاملة فقط، لا يزال الاهتمام الألماني بالنظرية باقيًا، لا ينضب. ومن هنا لا ينتزعه شيء. هنا لا يهتمون بمنصب ولا بربح، ولا بحماية رحيمة من

الأعلى. بل على العكس، فبقدر ما يتقدم العلم ببسالة وإقدام، بقدر ما يجد نفسه متفقًا مع مصالح وأهداف العمال. إن الاتجاه الجديد الذي وجد في تاريخ تطور العمل المفتاح لفهم كل تاريخ المجتمع، قد خاطب منذ البدء الطبقة العاملة بالدرجة الأولى، ووجد من جانبها ذلك العطف الذي لم يبحث عنه ولم ينتظره عند العلم الرسمي. إن الحركة الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

****

كتب في أوائل عام ١٨٨٦. نشر في العددين ٤ و ٥ من مجلة "Die Neue Zeit" عام ١٨٨٦، وفي طبعة منفردة في شتوتغارت ١٨٨٨.

يصدر حسب نص الطبعة عام ١٨٨. كتب باللغة الألمانية.

موضوعات عن فورباخ

كارل ماركس

١

إن النقيصة الرئيسية في المادية السابقة بأسرها – بما فيها مادية فورباخ – هي أن الشيء (Gegenstand)، الواقع، الحساسية، لم تُعرض فيها إلا بشكل موضوع (Objekt) أو بشكل تأمل (Anschauung)، لا بشكل نشاط إنساني حسيّ، لا بشكل تجربة، لا من وجهة النظر الذاتية. ونجم عن ذلك أن الجانب العملي، بخلاف المادية، إنما طورته المثالية، ولكن فقط بشكل تجريدي، لأن المثالية لا تعرف، بطبيعة الحال، النشاط الواقعي الحسي كما هو في الأصل. وفورباخ يريد الموضوعات الحسية التي تتميز في الحقيقة عن الموضوعات الفكرية، ولكنه لا ينظر إلى النشاط الإنساني نفسه بوصفه نشاطا واقعيا (gegenstandliche). ولهذا لم يعتبر في كتابه « جوهر المسيحية » شيئًا إنسانيًا حقًا إلا النشاط النظري، في حين أنه لم ينظر إلى النشاط العملي ولم يحدده إلا من حيث شكله التجاري الوسخ. ولهذا، لا يدرك أهمية النشاط « الثوري »، « النقدي–العملي ».

٢

إن معرفة ما إذا كان التفكير الإنساني له حقيقة واقعية (gegenstandliche) ليست مطلقًا قضية نظرية، إنما هي قضية عملية؛ ففي النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة، أي واقعية و قوة تفكيره ووجود (Diesseitigkeit) هذا التفكير في عالمنا هذا. والنقاش حول واقعية أو عدم واقعية التفكير المنعزل عن النشاط العملي إنما هو قضية كلامية بحتة.

٣

إن النظرية المادية التي تقر بأن الناس هم نتاج الظروف والتربية، وبالتالي بأن الناس الذين تغيروا هم نتاج ظروف أخرى وتربية متغيرة، – هذه النظرية تنسى أن الناس هم الذين يغيرون الظروف وأن المربي هو نفسه بحاجة للتربية. ولهذا فهي تصل بالضرورة إلى تقسيم المجتمع قسمين أحدهما فوق المجتمع (عند روبرت أوين مثلا).

إن اتفاق تبدل الظروف والنشاط الإنساني لا يمكن بحثه وفهمه فهمًا عقلانيًا إلا بوصفه عملاً ثوريًا .

٤

إن فورباخ ينطلق من واقع أن الدين يُبعد الإنسان عن نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني موهوم وعالم واقعي. وعمله ينحصر في جر العالم الديني إلى قاعدته الأرضية. وهو لا يرى أنه متى انتهى هذا العمل، يبقى الشيء الرئيسي غير منجز. والواقع أن القاعدة الأرضية تفصل نفسها عن نفسها وتنقل نفسها إلى السحاب بوصفها ملكوتًا مستقلاً. لا يمكن تفسيره إلا بالنزعات والتناقضات الداخلية الملازمة لهذه القاعدة الأرضية. يجب إذن، أولاً، فهم هذه الأخيرة في تناقضها، وبعد ذاك يجب تعديلها بشكل ثوري عن طريق إزالة هذا التناقض. وعليه، حين يكتشف، مثلاً، سر العائلة المقدسة في العائلة الأرضية، يجب انتقاد العائلة الأرضية نفسها نظريًا وتحويلها ثوريًا بشكل عملي.

٥

إن فورباخ الذي لا يرضيه التفكير المجرد يستنجد بالتأمل الحسي؛ ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطًا عمليًا للحواس الإنسانية.

٦

إن فورباخ يُذيب الجوهر الديني في الجوهر الإنساني. ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريدًا ملازمًا للفرد المنعزل. فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة.

إن فورباخ الذي لا ينتقد هذا الجوهر الحقيقي مضطر إذن إلى:

١– أن يتجرد عن سير التاريخ وأن يعتبر الشعور الديني (gernut) في ذاته، مفترضًا وجود فرد إنساني مجرد منعزل.

٢– أن يعتبر، بالتالي، الجوهر الإنساني فقط بوصفه « نوعًا »، تعميمًا داخليًا أخرس، يربط كثرة من الأفراد بعرى طبيعية بحتة.

٧

ونتيجة لذلك لا يرى فورباخ أن « الشعور الديني » هو نفسه نتاج اجتماعي وأن الفرد المجرد الذي يحلله يرجع في الحقيقة إلى شكل اجتماعي معين.

٨

إن الحياة الاجتماعية هي بالأساس حياة عملية. وكل الأسرار الخفية التي تجر النظرية نحو الصوفية، تجد حلولها العقلانية في نشاط الإنسان العملي وفي فهم هذا النشاط.

٩

إن الذروة التي بلغتها المادية التأملية، أي المادية التي لا تعتبر الحساسية نشاطًا عمليًا إنما هي تأمل أفراد منعزلين في « المجتمع المدني ».

١٠

إن وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع « المدني »؛ ووجهة نظر المادية الجديدة هي المجتمع البشري أو البشرية التي تتسم بطابع اجتماعي.

١١

إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة ولكن المهمة تتقوم في تغييره.